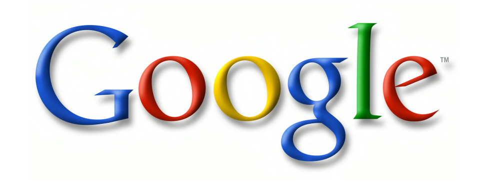


12

ABÉLARD

II

DE L'IMPRIMERIE DE CRAPELET
RUE DE VAUGIRARD, N° 9

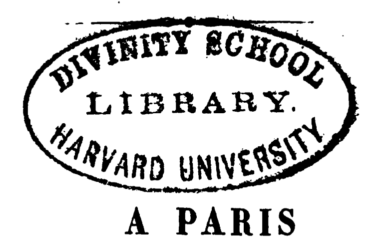
ABÉLARD

PAR

CHARLES DE RÉMUSAT

> Spero equidem quod gloriam eorum
> qui nunc sunt posteritas celebrabit.
>
> JEAN DE SALISBURY, disciple d'Abélard.
> *Metalogicus in prologo.*

TOME DEUXIÈME



A PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE DE LADRANGE

QUAI DES AUGUSTINS, N° 19

1845

ABÉLARD.

LIVRE II.

DE LA PHILOSOPHIE D'ABÉLARD.

CHAPITRE VIII.

DE LA MÉTAPHYSIQUE D'ABÉLARD. — *De Generibus et Speciebus.* — QUESTION DES UNIVERSAUX.

La nature des genres et des espèces a donné lieu à la controverse la plus longue peut-être et la plus animée, certainement la plus abstraite, qui ait passionné l'esprit humain. Rien en effet ne ressemble moins à une question pratique, à une de ces questions mêlées aux intérêts du monde et aux affaires de la vie, que celle de savoir ce qu'il faut penser de la nature des idées générales. S'il existe une chose qui paraisse une simple curiosité scientifique, c'est assurément une recherche dont il est difficile de faire saisir l'objet même à bien des esprits cultivés. Cependant la durée de la controverse est un fait historique. Elle a commencé avant le moyen âge, et elle s'est maintenue à l'état de guerre civile intel-

lectuelle, depuis le XI[e] siècle jusqu'à la fin du XV[e], c'est-à-dire pendant plus de quatre cents ans. La chaleur et la violence même avec lesquelles cette guerre a été soutenue passe toute idée; et si le règne de la scolastique est à bon droit regardé comme l'ère des disputes, il en doit la réputation à la question des universaux.

Aussi a-t-on pu dériver toute la scolastique de cette unique question. C'est Abélard lui-même qui a dit : « Il semblait que la science résidât tout en« tière dans la doctrine des universaux [1]. » Et l'un des hommes qui ont décrit avec le plus de vivacité et jugé le plus librement les querelles de ce temps, Jean de Salisbury, voulant dépeindre la présomption de certains docteurs, s'exprime ainsi :

« Tout apprenti, dès qu'il sait joindre deux parties d'oraison, se tient et parle comme s'il savait tous les arts [2]; il vous apporte un système nouveau touchant les genres et les espèces, un système inconnu de Boèce, ignoré de Platon, et que par un heureux sort il vient tout fraîchement de découvrir dans les mystères d'Aristote; il est prêt à vous résoudre une question sur laquelle le monde en travail a vieilli, pour laquelle il a été consumé plus de temps que la maison de César n'en a usé à gagner et à régir l'empire du monde, pour laquelle il a été versé plus d'argent que n'en a possédé Crésus dans toute son opulence. Elle a retenu en effet si longtemps grand nombre de gens, que, ne cherchant que cela dans toute leur vie, ils n'ont en fin de compte trouvé ni cela ni autre chose; et c'est peut-

[1] *Ab. Op.*, ep. I, p. 6.

[2] Ces deux lignes sont dans le texte deux vers dont Jean dit qu'il ne se rappelle pas l'auteur :

> Gartio (*sic*) quisque duas postquam scit jungere partes,
> Sic stat, sic loquitur velut omnes noverit artes.

Policrat., lib. VII, c. XII. — Voyez aussi Buddeus, *Observ. select.*, XIX, t. VI, p. 151 et 152.

être que leur curiosité ne s'est pas contentée de ce qui pouvait être trouvé; car de même que dans l'ombre d'un corps quelconque la substance corporelle se cherche vainement, ainsi dans les intelligibles qui peuvent être compris universellement, mais non exister universellement, la substance d'une solide existence ne saurait être rencontrée. User sa vie en de telles recherches, c'est le fait d'un homme oisif et qui travaille à vide. Purs nuages de choses fugitives, plus on les poursuit avidement, plus rapidement ils s'évanouissent. Les auteurs expédient la question de diverses manières, avec divers langages, et quand ils se sont différemment servis des mots, ils semblent avoir trouvé des opinions différentes; c'est ainsi qu'ils ont laissé ample matière à disputer aux gens querelleurs..... »

Ainsi parlait un écrivain qui faisait profession d'être de l'Académie, c'est-à-dire de douter un peu, et de s'en tenir aux choses probables, tout en se donnant pour fermement attaché au grand Aristote, qu'il regardait comme l'auteur de la science du probabilisme, sans doute pour avoir défini le raisonnement dialectique le raisonnement probable[1]. Jean de Salisbury n'estimait guère la question ni les systèmes qu'elle avait enfantés; mais il était frappé de l'importance de fait d'une question qui avait donné plus de peine à conduire que l'empire romain. Il s'étonnait de la violence des disputes qu'elle allumait de son temps; et cependant il n'avait pas vu la querelle dégénérer en combat véritable, ni le pugilat et les armes employés à l'aide d'une thèse de dialectique. Il n'avait pas vu le sang rougir le pavé de l'Université, si ce n'est quelquefois sous le fouet des maîtres, ni le pouvoir spirituel ou temporel déployer ses rigueurs, pour intimider ou punir le crime d'errer sur la nature des

[1] *Topic.*, I, I.

idées abstraites[1]. Mais il reconnaissait dans la question des universaux le thème éternel des bruyants débats du monde savant. « Là sont, » disait-il, « les « grandes pépinières de la dispute, et chacun ne « songe à recueillir dans les auteurs que ce qui peut « confirmer son hérésie. Jamais on ne s'éloigne de « cette question; on y ramène, on y rattache tout, « de quelque point que soit partie la discussion. On « croit se trouver avec ce peintre dont parle un poëte, « et qui pour toutes les occurrences ne savait d'aven- « ture retracer qu'un cyprès[2]. C'est la folie de Rufus « épris de Névia, de qui rien ne peut le distraire. « *Il ne pense qu'à elle, ne parle que d'elle; si Névia* « *n'était pas, Rufus serait muet*[3]. C'est qu'en effet la « chose la plus commode pour philosopher est celle « qui prête le plus à la liberté de feindre ce qu'on « veut, et qui par sa difficulté propre et par l'inha- « bileté des contendants, donne le moins la certi- « tude. »

Voilà donc le fait bien établi; c'était un sujet infini, une source intarissable de disputes et de systèmes. C'était le seul problème, le premier intérêt, la grande passion; les docteurs en parlaient sans relâche, comme les amants ridicules de leur maîtresse.

[1] *Metal.*, l. I, c. XXIV. — Voyez les citations de Louis Vives et d'Érasme dans Dugald Stewart (*Phil. de l'esp. hum.*, c. IV, sect. III). Les réalistes et les nominaux se sont mutuellement accusés d'avoir fait brûler leurs adversaires sous prétexte d'hérésie.

[2] *Policr.*, l. VII, c. XII.

[3] Il cite ici une épigramme de Coquus. Ce Coquus n'est pas autre que Martial, de qui une épigramme assez jolie contient ce vers :

..... Si non sit Nævia, mutus erit.
(L. I, ep. LXIX.)

Et nous-mêmes, ne revenons-nous pas continuellement à cette question des universaux? Elle est toujours tellement près des autres questions dialectiques qu'on n'a pu, sans la rencontrer sur ses pas, parcourir le champ de la logique d'Abélard. Déjà nous savons comment elle s'est introduite dans le monde; comment elle était à la fois posée et compliquée par les antécédents du péripatétisme scolastique; comment enfin Abélard, intervenant entre deux opinions absolues, a pu rendre à l'opinion tierce qu'il a soutenue une importance toute nouvelle. Il ne l'avait pas inventée; mais il l'a rajeunie et remise en honneur : elle a passé pour son ouvrage.

On a vu que la controverse des universaux avait sa racine dans l'antiquité[1]. Aussitôt qu'elle naît, elle doit produire le nominalisme; car la première fois qu'on entre en doute sur la nature des idées générales, ou qu'on se demande à quoi l'on pense lorsqu'on prononce un terme général, il est naturel de se dire d'abord que l'être général n'existe pas et ne peut exister, puisque la sensation n'en a jamais perçu aucun, et que la raison ne peut concevoir comme réelle que l'existence individuelle; ensuite, de conclure que la généralité n'est qu'une manière humaine de concevoir les choses ou de les exprimer (conceptualisme et nominalisme). Le premier germe de cette doctrine nous est donné par l'histoire dans l'école de Mégare. Cette secte avait soutenu 1° que la comparaison est impossible, excepté du semblable à lui-même (Euclide); 2° qu'une chose ne peut être

[1] Voyez le c. II du présent livre, t. I, p. 344.

affirmée d'une autre, puisqu'elle ne saurait lui être identique (Stilpon); 3° que celui qui dit *homme* ne dit personne, puisqu'il ne dit ni celui-ci, ni celui-là (Stilpon)[1]. On voit reparaître tous ces principes dans la scolastique du moyen âge; le second surtout se retrouve dans Abélard, qui ne savait peut-être pas que l'école mégarique eût existé; et ce n'est pas sans raison que les historiens de la philosophie placent le nom de Stilpon à l'origine du nominalisme. Cette origine, au reste, n'est pas faite pour lui ôter cette couleur de philosophie négative et ces apparences de tendance à l'éristique et au nihilisme que les critiques lui reprochent.

Zénon fut le disciple de Stilpon. Plus réservés que les mégariens, les stoïciens développèrent les mêmes idées, au moins dans le sens du conceptualisme, et n'échappèrent point au danger d'une logique plus ingénieuse que sensée. Aussi a-t-on imputé à leur influence tout ce que la scolastique présente de sophistique subtilité[2]. Historiquement, de tels rapports seraient peut-être difficiles à prouver, quoique les analogies soient réelles; mais on se rencontre sans s'imiter.

Enfin, Aristote et Platon avaient établi chacun une doctrine originale; celui-ci, en atténuant et supprimant la difficulté de la question par l'attribu-

[1] Euclide. Τόν διὰ τῆς παραβολῆς λόγον ἀνήρει, λέγων ἤτοι ἐξ ὁμοιων αὐτόν, ἢ ἐξ ἀνομοίων συνιστασθαι, etc., Laert., l. II, c. x. — Stilpon. Ετερον ἕτερου μὴ κατηγορισθαι.... ὅτι ὧν οἱ λόγοι ἕτεροι ταυτα ἕτερα ἐστι, καὶ ὅτι τὰ ἑτερα κεχωρισθαι ἀλλήλων. Plutarch., adv. Colot., XXII, XXIII. — 'Ανήρει καὶ τὰ εἴδη, καὶ ἔλεγε τόν λέγοντα ἄνθρωπον εἶναι, μηδένα· οὐτε γὰρ τόνδὲ λεγειν, οὔτε τόνδὲ. Laert., l. II, c. XII, 7.

[2] Brucker, *Hist. crit. phil.*, t. III, p. 569, 672, 712 et 904.

tion d'une existence réelle aux types généraux des choses, aux idées invisibles, l'exemplaire et l'objet des idées générales; celui-là, en adoptant le principe négatif, qu'il n'y a rien en acte qui soit universel, mais en tempérant les conséquences de cet individualisme, soit par la théorie de l'existence en acte et en puissance, soit par la distinction de la forme et de la matière, soit par l'admission des substances secondes et des formes substantielles. De là cependant deux doctrines : l'une, le réalisme idéaliste; l'autre qu'on pourrait appeler le formalisme, et qui, en conservant des traces de réalisme, pouvait mener aux conséquences avouées des conceptualistes et des nominaux. Ces deux grandes doctrines, protégées par des noms immortels, n'avaient jamais été complétement oubliées.

Depuis Aristote et Platon, il y avait donc au moins deux opinions sur la question, qui n'avait pas toujours conservé la même forme ni la même portée. Comme, parmi les idées, les unes sont des idées de choses sensibles, les autres des idées de choses insensibles, cette différence avait engendré celle des doctrines et produit les diverses solutions d'un problème unique.

Dans l'antiquité, deux grandes écoles avaient pris parti contre les idées des choses sensibles, en révoquant en doute ces choses mêmes. La secte éléatique niait les choses sensibles, prétendant démontrer leur impossibilité rationnelle, et elle ouvrait ainsi la porte à toutes les sortes de scepticisme. Platon, sans aller aussi loin, osa n'attribuer qu'une réalité imparfaite aux choses sensibles, accusant ainsi la

sensation et les idées qu'elle suggère d'une certaine infidélité. Ce qui échappe aux sens lui avait paru plus réel que ce que les sens atteignent et manifestent.

Mais les idées des choses non sensibles ne sont pas toutes de même espèce, parce que les choses non sensibles ne sont pas toutes de même nature. Toute doctrine qui les confond et les enveloppe dans une proscription commune, manque de justesse et de pénétration. Peut-être Épicure, peut-être Démocrite ont-ils mérité ce reproche. L'injustice ou l'ignorance pourraient seules l'adresser à cet Aristote qui a tant méprisé Démocrite. Certes il a reconnu comme réelles bien des choses non sensibles, et l'invisible eut souvent la foi de l'auteur de la Métaphysique, de celui qui disait qu'il n'y a de science que de l'universel[1]. Mais quel invisible, s'il y en a plusieurs? Quelles sont les distinctions à faire parmi les idées des choses non sensibles?

D'abord, les idées sensibles ou souvenirs des individus donnent naissance immédiatement à deux sortes d'idées. La première se compose des idées des qualités perçues dans les individus. Ces idées, souvenirs de sensations, une fois qu'elles sont détachées de ces souvenirs, ne représentent plus rien de réellement individuel, ni qui soit accessible aux sens en dehors des individus; elles sont donc, à la rigueur et prises isolément, des idées de choses non sensibles, quoiqu'elles soient les souvenirs ou conceptions des modes sensibles que l'expérience nous

[1] *Analyt. post.*, I, xxx. — *Met.*, III, iv et vi.

témoigne dans les individus. Conçues en elles-mêmes et séparément, elles représentent les qualités abstraites de tout sujet, et c'est pour cela qu'on les appelle communément idées abstraites.

La seconde classe d'idées de choses non sensibles à laquelle donne lieu le souvenir des choses sensibles, est celle des idées des qualités en tant que communes aux individus semblables, lesquelles qualités, considérées dans les êtres qui les réunissent, servent à distribuer ceux-ci en diverses collections. Ces collections sont les genres et les espèces. Les idées de ces collections sont des idées de choses non sensibles, quoique d'une part ces collections comprennent tous les individus accessibles aux sens, et que de l'autre ces idées soient les souvenirs des qualités observées chez les individus que les sens ont fait connaître. Mais, d'un côté, le genre ou l'espèce comprennent tous les individus, et nul ne peut avoir observé tous les individus. De l'autre, les idées de genre ou d'espèce font abstraction des individus, pour résumer ce qu'ils ont de commun; et ce qu'ils ont de commun ne peut être perçu par les sens hors d'eux-mêmes. Les idées de genre et d'espèce ne sont donc ni des souvenirs directs de sensations, ni seulement des souvenirs de sensations, quoiqu'elles contiennent des souvenirs de sensations. Elles comprennent plus que les sens n'en ont vu.

Ainsi, même pour ceux qui n'admettent pas d'autres éléments dans les idées abstraites ou de qualité et dans les idées universelles ou de genre et d'espèce que la sensation rappelée, décomposée, généralisée, ces idées renferment quelque chose de non senti et

quelque chose de non sensible. Elles ne sont pas de pures idées des choses sensibles. Il y a dans les idées de genre et d'espèce, non-seulement l'idée abstraite de qualité; mais encore une induction qui conclut de l'expérience à l'existence des qualités semblables dans les individus réels ou seulement possibles, autres que ceux qu'on a pu observer; et cette induction s'appliquant ou pouvant s'appliquer à ce qu'on n'a jamais vu, à ce qu'on ne verra jamais, à ce qu'on ne saurait voir, il s'ensuit que, dans ces idées, il y a déjà la conception de l'invisible.

Une psychologie un peu sévère y verrait bien autre chose, et dans la formation des idées de genre et d'espèce, dans celle des idées abstraites, dans la notion même des individus observés, elle démêlerait et constaterait bien d'autres idées, fruits de l'intelligence, et qui ne correspondent à rien d'individuel ni de sensible. Telles sont les idées d'être, de substance, d'essence, de nature, etc. Telles sont encore celles de cause, d'action, etc. Là encore se trouveraient des idées de choses non sensibles, dont la théorie de l'abstraction, telle que nous venons de la rappeler, ne suffirait pas à expliquer l'origine. Pour la production de ces idées, des philosophes ont admis une sorte d'induction particulière; et, dans tous les cas, comme elles ne sont pas des idées de pures qualités ni de genre et d'espèce, ce sont des idées abstraites d'une nouvelle classe, idées encore plus abstraites, c'est-à-dire encore plus éloignées des réelles substances individuelles, que les autres idées placées jusqu'ici hors du cercle des idées sensibles.

Enfin, il est des choses substantielles et réelles

qui, bien qu'inaccessibles aux sens, sont l'objet de la pensée. Dieu n'est pas une qualité, un genre, une espèce; c'est le nom et l'idée d'un être déterminé, réel, et pourtant inaccessible aux sens. L'âme est aussi le nom d'un de ces êtres dont l'existence individuelle peut être conçue et affirmée, quoique aucune sensation ne la manifeste. Le monde n'est pas non plus une idée abstraite, ni un genre, ni une espèce, c'est un tout réel et même individuel qui n'est que conçu, et dont le nom exprime une idée beaucoup plus large que le souvenir d'aucune sensation.

Il suit que les idées des choses non sensibles peuvent se diviser ainsi : 1° Idées d'êtres déterminés et substantiels, inaccessibles aux sens, *Dieu, une âme*, etc. 2° Idées de choses inaccessibles aux sens, mais qui ne sont pas aussi nécessairement conçues comme des substances, *force, cause, nature, essence*, etc. 3° Idées de touts dont quelques parties ou quelques propriétés seulement sont accessibles aux sens, *le ciel, l'espace, le monde*, etc. 4° Idées de collections ou de touts partiels dont les éléments individuels ne sont pas tous perçus, le plus grand nombre en étant seulement conçu, *règne inorganique; système des plantes*, etc. 5° Idées des collections fondées sur une essence commune ou plutôt idées d'essences génériques ou spéciales; c'est proprement l'idée de genre et d'espèce. 6° Idées de qualités ou modes plus ou moins voisins ou éloignés des attributs essentiels; ce sont les idées abstraites proprement dites.

Toutes ces idées, que la grammaire appelle indistinctement abstraites, sont dans le langage et dans

l'esprit humain. Y sont-elles toutes au même titre? Doivent-elles être rangées sous le même nom et sous la même loi?

Quelques philosophes l'ont pensé; mais leur autorité n'est pas grande. Le sensualisme a toujours incliné vers cette erreur; l'idéologie pure y tend. Cependant tous les sectateurs éclairés de l'idéologie ou du sensualisme s'en sont jusqu'à un certain point préservés. Celui qu'on leur donne habituellement pour chef, bien qu'il ne puisse être confondu avec eux, Aristote, n'a nié ou méconnu aucune classe d'idées de choses non sensibles. Il les admet et les emploie toutes; mais il ne les range pas toutes sur la même ligne. Seulement, ne reconnaissant d'existence que l'existence déterminée, il semble avoir refusé la réalité aux objets propres et directs des idées qui ne sont pas individuelles. Mais ces idées en elles-mêmes, il les a tenues pour réelles, pour vraies, pour valables, et les conceptions pures de l'esprit humain n'ont nulle part joué un plus grand rôle que dans le péripatétisme.

Quatorze siècles après lui, on a de nouveau examiné le fond de ces idées; et d'abord on a mis hors de question les idées de substances invisibles, comme *Dieu, ange, âme*, et les idées de qualités proprement dites, de celles qui n'existent réellement que dans les sujets individuels, comme les adjectifs *blanc, rouge, dur*, etc., et les substantifs abstraits qui y répondent. Les premières de ces idées sont des êtres[1], les se-

[1] Les premières n'ont pas été constamment et sans exception mises hors du débat, et nous voyons dans Abélard qu'une secte, observant que Dieu ne

condes des accidents. Il est resté : 1° Les idées de certaines choses non sensibles qui sont comme les conceptions nécessaires de l'esprit (*substance*, *essence*, *cause*, etc.), attributs les plus généraux des choses, analogues aux catégories ou prédicaments des aristotéliciens. 2° Les idées de certaines qualités essentielles qui sont la base et la condition des essences; ces idées, difficiles à exprimer, sont les *formes essentielles* du péripatétisme et de la scolastique. 3° Les idées des essences qui sont le fondement des genres et des espèces; ce sont les universaux proprement dits. 4° Les idées des touts qui sont ou les collections d'individus autres que les genres et les espèces, ou des composés déterminés de parties formant ensemble une unité de conception.

Toutes ces idées ont un caractère commun : elles sont désignées par des noms généraux, ce qui fait qu'elles peuvent toutes être appelées des universaux. Sur elles toutes, la querelle des universaux pouvait à la rigueur s'élever, car toutes étaient atteintes dans leur réalité objective immédiate par le principe qu'il n'y a de réel que l'individu. Cependant c'est sur la troisième classe d'idées que la querelle a surtout éclaté. Voici pourquoi. Si l'on décompose le genre ou l'espèce, on trouve des réalités incontestables, lorsqu'on arrive aux individus. Cependant la conception du genre ou de l'espèce n'est pas celle des individus; qu'est-elle donc? On ne peut lui refuser toute réalité, puisqu'elle comprend les individus qui sont réels, et cependant, comme elle n'est pas la concep-

pouvait être ni accident, ni espèce, ni genre, ni forme, etc., soutenait qu'il n'était rien. Voyez ci-après l. III, c. II.

tion même des individus qui sont seuls réels, elle est la conception de quelque chose qui n'est pas réel. Ainsi les idées de genre et d'espèce n'ont point de réalité immédiate, quoique médiatement elles soient fondées sur des réalités. De là des équivoques et des difficultés sans nombre. Les autres idées non sensibles dont les objets se résolvaient moins facilement en réalités, offraient un caractère plus évident d'abstraction; c'étaient ces idées scientifiques *d'être, d'essence, de cause,* au lieu que les idées des genres et des espèces avaient une face changeante qui piquait la curiosité et embarrassait la subtilité.

Or donc, tandis que les universaux avaient été assez généralement pris pour des conceptions formées en conséquence plus ou moins éloignée de l'existence d'individus réels, deux opinions presque absolues se produisirent au moyen âge. D'un côté, la doctrine de Platon, imparfaitement connue, qui attribuait aux idées universelles des types primitifs et des essences immuables, devint l'affirmation directe de l'existence d'essences universelles subsistant dans les genres mêmes et les espèces; ce fut là le réalisme. D'un autre côté, la doctrine aristotélique, portant que la substance proprement dite est nécessairement particulière, et qu'il n'y a point d'existence universelle, quoique les universaux soient les conceptions générales de réalités individuelles, s'exagéra à ce point de ne plus même les admettre à titre de conception, et outrant le principe du sensualisme, elle les réduisit à de purs noms, *meræ voces, flatus vocis*. Ce fut là le nominalisme.

Roscelin, et probablement Jean le Sourd, son

maître, traita de noms et de mots, non-seulement les genres et les espèces, mais tout ce que l'idéologie appelle idées abstraites. Comme il n'admit que les individus, il nia les touts et les parties; les touts, en tant que formés d'individus, les parties, en tant que n'étant pas des individus entiers; de sorte que pour lui des individus réels composaient des touts imaginaires, et des parties imaginaires composaient des individus réels. Ces excès amenèrent l'excès de réalisme où tomba Guillaume de Champeaux, du moins au témoignage d'Abélard. Il soutint qu'une seule et même essence existait dans tous les individus, dont la diversité dépendait tout entière de la variété des accidents. Dans cette doctrine, la diversité des sujets des accidents semble s'anéantir, et comme toutes les espèces, aussi bien que les individus, comme tous les genres, aussi bien que les espèces, tombent sous la loi commune de la conception d'essence, cette doctrine, si elle a été fidèlement représentée, aurait réduit l'univers à ces termes : unité de substance, diversité de phénomènes.

Entre ces deux systèmes absolus, Abélard crut trouver la vérité en prenant un milieu. Il produisit une doctrine qui, sans être neuve pour le fond, l'était par quelques détails et quelques expressions, et qui a été tour à tour appelée le conceptualisme ou confondue avec le nominalisme. En effet, une analyse exacte la réduirait peut-être au premier de ces systèmes, lequel lui-même penche vers le second. Cependant il est plus difficile qu'on ne croit de bien déterminer la doctrine d'Abélard; nous essaierons de le faire, après l'avoir exposée; mais de son temps

même, il ne nous paraît pas qu'on l'ait bien jugée, et comme il combattait vivement le réalisme, ou plutôt dans le réalisme les essences générales, il fut compté tout simplement avec les nominalistes.

Voici le jugement de deux contemporains très-éclairés, tous deux versés dans les sciences de leur siècle, et dont aucun ne partageait, même à un faible degré, les préjugés et les passions qui persécutèrent Abélard; tous deux appartenaient à ce qu'on pourrait appeler, sans trop forcer les mots, le parti libéral dans l'Église. L'un, Othon, évêque de Frisingen, fils d'un saint, mais oncle de l'empereur Frédéric Barberousse, avait étudié la dialectique à l'école de Paris, et il a excusé les opinions théologiques qu'on reprochait à Gilbert de la Porrée d'avoir empruntées d'Abélard. L'autre, Jean de Salisbury, évêque de Chartres, ami des lettres, amateur très-instruit de la dialectique, et qui a écrit sur la philosophie avec beaucoup d'esprit, avait suivi les leçons d'Abélard; il l'admirait, il l'aimait, et il a presque dit de lui que pour égaler les anciens il ne lui manquait que l'autorité [1]. Tous deux n'ont vu dans Abélard qu'un nominaliste.

« Abélard, » dit Othon, « eut d'abord pour pré-
« cepteur un certain Rozelin qui, le premier de notre
« temps, établit dans la logique la doctrine des mots
« (*sententiam vocum*)..... Tenant dans les sciences
« naturelles pour la doctrine des mots ou des noms,
« Abélard l'introduisit dans la théologie [2]. »

Jean de Salisbury se plaît à raconter l'histoire des

[1] *Metal.*, l. III, c. IV.
[2] *De Gest. Frider.* I, l. I, c. XLVII. — Cf. Brucker, t. III, p. 685.

écoles de son temps et à rattacher toutes leurs prétentions et toutes leurs dissidences à la question des universaux; par deux fois il a exposé avec détail les solutions diverses qu'elles en avaient données. Nous avons cité une bonne partie de ce qu'il dit dans un de ses ouvrages, prenons dans un autre une citation plus longue et qui paraîtra curieuse [1].

« Tous cependant ici veulent pénétrer la nature des universaux, et cette question des plus hautes, d'une recherche si difficile, ils s'efforcent, contre l'intention de l'auteur (Porphyre), de la résoudre.

« L'un donc fait tout consister dans les mots, quoique cette opinion ait aujourd'hui disparu presque entièrement avec Roscelin, son auteur [2].

« Un autre ne voit que les discours (*sermones intuetur*), et y ramène de force tout ce qu'il se souvient d'avoir lu quelque part touchant les universaux [3]. C'est dans cette opinion que se laissa surprendre le péripatéticien palatin, notre cher Abélard, qui a laissé beaucoup de sectateurs et de témoins de cette doctrine, et qui en conserve encore quelques-uns. Ce sont mes amis; quoique, à vrai dire, la plupart du temps ils contraignent et torturent la lettre des auteurs au point que le cœur le plus dur en aurait pitié. Ils tiennent pour monstrueux qu'une chose s'affirme d'une chose, quoique Aristote soit l'auteur de cette monstruosité et qu'il dise très-souvent qu'une chose s'affirme d'une chose, ce qui est bien connu de tous ceux à qui ses ouvrages sont familiers, s'ils veulent être de bonne foi.

« Un autre s'attache aux concepts (*in intellectibus*), et dit que les genres et les espèces ne sont que cela [4]. Le prétexte est pris de

[1] *Metal.*, l. II, c. XVII.

[2] Dans le *Policraticus*, Jean de Salisbury s'exprime ainsi : « Il y a eu des « gens qui disaient que les genres et les espèces étaient les voix elles- « mêmes; mais cette opinion a été rejetée et a promptement disparu avec « son auteur. » (L. VII, c. XII.)

[3] « Il en est cependant encore qui sont surpris sur leurs traces (des no- « minalistes), quoiqu'ils rougissent d'épouser ouvertement l'auteur ou le « système, et qui, s'attachant aux noms seuls, assignent au discours tout ce « qu'ils soustraient aux choses et aux conceptions. » (*Id.*, *ibid.*)

[4] « D'autres considèrent les conceptions, et affirment que c'est elles qu'il « faut voir sous les noms des universaux. » (*Id.*, *ibid.*)

Cicéron et de Boèce, qui citent Aristote comme l'auteur de cette doctrine que les genres et les espèces doivent être regardés comme des notions. « La notion, » disent-ils, « est une connaissance de chaque chose, qui résulte de la perception antérieure de sa forme et qui a besoin d'être éclaircie. » Et ailleurs : « La notion est une certaine intelligence et une conception simple de l'âme. » Ainsi tous les textes sont détournés pour que le concept ou la notion embrasse l'universalité des universaux.

« De ceux qui tiennent pour les choses, les opinions aussi sont nombreuses et diverses.

« Ainsi celui-ci, de ce que tout ce qui est un est en nombre (*in numero est*, a l'existence numérique), conclut que la chose universelle est une en nombre (existe en unité numérique) ou n'est absolument pas ; mais comme il est impossible que les substantiels ne soient pas, dès que ce dont ils sont les substantiels existe, nos gens recueillent finalement les universaux pour les unir en essence aux individus [1]. Dans ce système de la *répartition des états* [2], on a pour chef Gautier de Mortagne, et l'on dit que Platon est individu en tant que Platon, espèce en tant qu'homme, genre en tant qu'animal, mais genre subalterne, et en tant que substance, genre suprême ou des plus généraux (*generalissimum*). Cette opinion a compté quelques défenseurs, mais il y a longtemps que personne ne la professe plus.

« Celui-là soutient les idées ; rival de Platon, imitateur de Bernard de Chartres, il dit que hors d'elles rien n'est espèce ou genre; or, l'idée est, suivant la définition de Sénèque, l'exemplaire éternel des choses de la nature, et comme ces exemplaires ne sont ni sujets à la corruption, ni altérés par les mouvements qui meuvent les individus, et qui, se succédant presque à chaque moment, les font écouler sans cesse différents d'eux-mêmes, ils doivent être proprement et véritablement appelés les universaux. En effet, les choses individuelles sont jugées indignes de l'attribution d'un nom substantif; jamais stables, toujours fugaces, elles n'attendent même pas l'appellation, car elles changent tellement de qualités, de temps, de lieux et de propriétés de mille sortes, que toute leur existence paraît, non un état durable, mais une transition mobile. Nous appelons être, dit Boèce, ce qui ni n'augmente par la tension ni ne diminue par la rétraction,

[1] « Se saisissant des sensibles et autres individus, et reconnaissant qu'ils « ont seuls l'être véritable, il les fait passer par différents états, au moyen « desquels il constitue dans les individus mêmes et ce qui est le plus géné- « ral et ce qui est le plus spécial (l'universel et le singulier). » (*Id.*, *ibid.*)

[2] *Partiuntur status.* (Id., ibid.)

mais se conserve toujours soutenu par l'appui de sa propre nature : ce sont les quantités, les qualités, les relations, les lieux, les temps, les habitudes, et tout ce qui se trouve en quelque sorte faire un avec les corps. Les choses jointes aux corps paraissent changer, mais demeurent immutables dans leur nature; ainsi les espèces des choses demeurent les mêmes dans les individus passagers, comme dans les eaux qui coulent, le courant en mouvement demeure un fleuve; car on dit que c'est le même fleuve, d'où ce mot de Sénèque, étranger pourtant à ce sujet : *Nous descendons et ne descendons pas deux fois dans le même fleuve*. Or ces idées, c'est à-dire les formes exemplaires, sont les raisons (définitions) primitives des choses, elles ne reçoivent ni accroissement ni diminution; stables et perpétuelles, tout le monde corporel périrait qu'elles ne pourraient mourir. Le nombre entier des choses corporelles subsiste dans ces idées, et ainsi que me semble l'établir Augustin dans son livre sur le libre arbitre, comme elles sont toujours, il a beau arriver que les choses corporelles périssent, le nombre des choses n'en augmente ni ne diminue. Ce que ces docteurs promettent est grand sans doute et connu des philosophes amis des hautes contemplations, mais, comme Boèce et beaucoup d'autres auteurs l'attestent, rien n'est plus éloigné du sentiment d'Aristote, car lui-même, on le voit clairement par ses livres, est très-souvent contraire à ce système. Bernard de Chartres et ses sectateurs ont pris beaucoup de peine pour mettre l'accord entre Aristote et Platon; mais je pense qu'ils sont venus trop tard et qu'ils ont travaillé vainement pour réconcilier des morts qui toute leur vie se sont contredits.

« Aussi un autre, pour exprimer Aristote, attribue-t-il, avec Gilbert, évêque de Poitiers, l'universalité aux formes natives, et il s'évertue pour expliquer leur uniformité [1]. Or la forme native est l'exemple de l'original [2], et elle ne s'arrête pas dans l'esprit de Dieu, mais elle est inhérente aux choses créées; elle s'appelle en grec εἶδος, étant à l'idée ce que l'exemple est à l'exemplaire; sensible dans une chose sensible, elle est conçue insensible par l'esprit, singulière aussi dans les singuliers, mais universelle dans tous.

« Il y en a un qui, avec Joslen, évêque de Soissons, attribue l'universalité aux choses rassemblées en une et la refuse aux individus. Mais quand de là il en a fallu venir à l'explication des autorités,

[1] « Il en est qui, à la manière des mathématiciens, abstraient les formes « et rapportent aux formes tout ce qui se dit des universaux. » (*Id., ibid.*)

[2] *Exemplum originalis;* il vaut mieux lire probablement *exemplum originale*.

il souffre grande douleur, ne pouvant, dans beaucoup de passages, supporter la grimace du texte indigné.

« Il est quelqu'un enfin qui appelle à son aide une nouvelle langue, faute d'être assez habile dans la langue latine; car lorsqu'on lui parle de genres et d'espèces, tantôt il dit qu'il faut entendre par là des choses universelles, tantôt il explique que ce sont les *manières* des choses. Où a-t-il trouvé ce nom? Dans quel auteur cette distinction? Je ne le sais, si ce n'est dans les glossaires ou dans le langage des modernes docteurs; mais je ne vois pas ce qu'ici ce mot veut dire, s'il ne signifie ou la collection des choses de Joslen, ou la chose universelle, ce qui d'ailleurs répugne à recevoir ce nom de *manière*. Et ce nom, l'interprétation ne le peut ramener qu'à ces deux sens : la manière est ou le nombre des choses ou l'état permanent de la chose.

« Et il ne manque pas de gens qui ne considèrent que les états des choses et disent que les états sont les genres et les espèces. »

Cette exposition des systèmes est intéressante, quoique l'on pût en contester l'exactitude[1]. Ainsi il serait difficile de démontrer les titres des partisans de Joslen, ou même de ceux de Gautier de Mortagne, si leurs opinions sont bien rendues, à se voir classer parmi les réalistes, les uns n'admettant d'universalité que la totalité collective, les autres réunissant dans chaque individu tous les caractères et tous les degrés de généralité et de particularité. De même, nous n'acceptons pas sans examen le jugement sur la doctrine d'Abélard. Mais nous le prenons comme un fait, et nous voyons que le premier en date des historiens de la philosophie du XII[e] siècle, plaçant entre le conceptualisme que lui-même professait et le nominalisme de Roscelin, Abélard le Palatin, assigne au dernier une doctrine intermédiaire qui, procédant de l'un et

[1] Voyez la critique qu'en a faite Meiners. (*De Nomin. ac Real. init.* — Soc. Gotting. *Comment.*, t. XII, pars II, p. 31.)

conduisant à l'autre, a pu être successivement confondue avec tous les deux. On s'explique comment des historiens postérieurs, entre autres Brucker, ont pu distinguer de la doctrine d'Abélard le conceptualisme, qui, disait-il, *s'écartait un peu de son hypothèse* [1]; tandis que d'autres ont fait du conceptualisme l'hypothèse même d'Abélard et sont parvenus à l'en faire passer pour le créateur.

Quoi qu'il en soit, prenons pour convenu ce point historique, Abélard a été jugé du parti des nominalistes; et, selon Jean de Salisbury, il ne s'est distingué d'eux qu'en ce qu'il imputait à l'oraison ce qu'ils attribuaient aux simples mots. Cette opinion n'aurait, suivant le même auteur, séduit Abélard que parce qu'elle était la plus facile à comprendre. Il aimait mieux, en effet, soutenir *une idée puérile, une doctrine d'enfant, que se rendre obscur avec une gravité de philosophe*, et, suivant le précepte de saint Augustin, il sacrifiait au désir de se faire entendre, *serviebat intellectui rerum* [2]. Nous avouons que cette fois il n'y aurait pas réussi avec nous, et la nuance de nominalisme qu'on lui attribue nous paraît insaisissable [3]. On verra dans l'exposé donné par lui-même si ses sentiments ont été bien fidèlement

[1] *Nominales, deserta paulo Abœlardi hypothese.... conceptuales dicti sunt.*, Brucker, *Hist. crit. phil.*, t. III, p. 908.

[2] Johan. Saresb. *Metal.*, l. III, c. I.

[3] Aucun auteur n'avait encore réussi à s'expliquer les expressions de Jean de Salisbury, et à bien saisir la distinction qu'il met entre Abélard et Roscelin. (Voyez entre autres Morhoff, *Polyhist.*, t. II, l. I, c. XIII, § 2. — D. Stewart, *Phil. de l'esp. hum.*, c. IV, sect. III, et not. H.) Nous serions dans la même incertitude, sans le manuscrit que nous analysons au chapitre X.

représentés; lui aussi il a énuméré et discuté tous les systèmes contemporains, et, mettant le sien en regard, il s'est peint lui-même autrement que ses peintres; mais il n'est pas très-facile à reconnaître.

Ses traits ont déjà été esquissés. En parlant de la division, il nous a dit ce qu'il pensait du tout et de ses parties, et là, ce qu'il pensait n'était pas le nominalisme. En traitant des conceptions, il a profondément distingué l'intelligence de la sensation, et attribuant à la première la conception des choses dont, sans elle, nous n'aurions qu'une image, il a montré l'intelligence suscitée et secondée par les sens, mais produisant spontanément ses idées qui, pour être valables, n'ont pas besoin, comme la sensation, de se rapporter à des réalités individuelles. Les universaux, pour être les notions de quelque chose de plus et d'autre que les réalités individuelles, ne sont donc des idées ni fausses, ni creuses, ni vaines, et ils peuvent être valables et solides, sans supposer des essences générales dont la conception est toujours équivoque et gratuite. Là, il s'est montré conceptualiste, mais sans trace de scepticisme : il n'a donc pas été vrai nominaliste.

Voici maintenant un traité spécial sur la question. Il est dans nos mains, du moins en grande partie, sous ce titre : *De Generibus et Speciebus*[1]. Je suis porté à croire que ce titre n'est pas le véritable, ou qu'il n'indique pas complétement le sujet de l'ouvrage,

[1] *P. Abœlardi fragmentum sangermanense de Generibus et Speciebus.* Ouvr. inéd., p. 507-550. M. Cousin, qui a publié ce morceau précieux et inconnu, l'a découvert à la bibliothèque du Roi dans un manuscrit du fonds de Saint-Germain-des-Prés. (Introd., p. xiv et xviij.)

qui probablement embrassait toute la question. Ainsi les six ou sept premières pages roulent sur *le tout;* elles sont sans doute un débris d'une portion d'ouvrage dirigée contre la doctrine de Roscelin sur le tout et les parties. On peut supposer qu'une autre portion du livre traitait *des formes*. Un fragment d'un manuscrit récemment publié nous apprend, ce que témoignait déjà plus d'un passage de la Dialectique, que les formes aussi (les attributs constitutifs et essentiels) étaient défendues par Abélard contre les atteintes du nominalisme, et ce fragment, rédigé par un de ses partisans, pourrait bien contenir des passages recueillis littéralement à ses leçons, ou extraits de ses écrits[1]. Il n'est pas impossible que de nouvelles recherches dans les bibliothèques un peu riches en manuscrits de l'époque, nous valussent le traité entier ou quelque édition d'un autre traité sur la question qui avait le plus exercé son esprit et signalé son enseignement. On verra que nous avons pu nous-même consulter sur ce sujet un manuscrit d'Abélard que ne mentionne aucun catalogue.

Mais enfin, comme les genres et les espèces sont l'origine et le fond véritable de la question, et comme nous possédons sur ce point un fragment étendu, étudions-le d'abord dans tous ses détails. Il commence ainsi[2] :

« Sur les genres et les espèces, les opinions sont différentes. Les uns, en effet, affirment que les genres et les espèces ne sont que les mots, lesquels sont généraux ou particuliers, et ils ne leur assignent aucune place parmi les choses; les autres, au contraire, disent

[1] Cousin, *Fragm. philos.*, t. III, Append. IX, p. 494.
[2] Ouvr. inéd., *De Gener. et Spec.*, p. 513-518.

qu'il y a des choses générales et des choses spéciales, d'universelles et de particulières, mais ceux-ci mêmes se divisent entre eux : quelques-uns disent que les singuliers individuels (les individus) sont espèces et genres, genres subalternes et genres généralissimes (prédicaments), considérés de telle ou telle façon; d'autres, au contraire, imaginent certaines essences universelles qu'ils croient être tout entières essentiellement dans chaque individu. »

Ce bref exposé sépare d'abord le nominalisme et le réalisme, puis dans le réalisme distingue deux opinions : l'une, qui n'admet que des individus, voit dans les individus des universaux considérés et restreints d'une certaine manière et plus ou moins particularisés; c'est l'opinion que Jean de Salisbury prête aux partisans de Gautier de Mortagne. L'autre admet, indépendamment des individus, des essences universelles qui résident entièrement en chacun d'eux, et c'est l'opinion, l'opinion première et foncière de Guillaume de Champeaux.

Abélard entreprend l'examen de ces opinions, en commençant par la dernière, dont il donne le développement.

« De toutes ces opinions, recherchons ce qui peut raisonnablement subsister, et d'abord enquérons-nous de cette pensée qui se pose ainsi : l'homme est une certaine espèce, chose essentiellement une, à laquelle adviennent certaines formes, et elles font Socrate. Cette même espèce ou chose est de la même manière *informée* par les formes qui font Platon et les autres individus de l'espèce homme. Il n'y a pas en Socrate, hormis ces formes *informant* cette matière pour faire Socrate, quelque chose qui ne soit en même temps *informé* en Platon par les formes de Platon; et cette pensée, on l'applique des espèces aux individus et des genres aux espèces.

« Mais, s'il en est ainsi, qui peut faire que Socrate ne soit pas en même temps à Rome et à Athènes? En effet, où est Socrate, là est aussi l'homme universel qui a dans toute sa quantité reçu la forme de la *socratité,* car tout ce que reçoit la chose universelle elle le

garde dans toute sa quantité [1]. Si donc la chose universelle affectée tout entière de la *socratité* est dans le même temps à Rome tout entière en Platon, il est impossible que dans le même temps n'y soit pas la *socratité*, qui contenait l'essence tout entière; or, partout où la *socratité*, est dans un homme, là est Socrate, car Socrate est l'*homme socratique*. Un esprit raisonnable n'a rien à opposer à cela [2].

« Autre conséquence. La santé et la maladie ont leur fondement dans le corps de l'animal, la blancheur et la noirceur dans le corps seulement. Que si l'animal qui existe tout entier dans Socrate est affecté de maladie, ce tout, puisqu'il reçoit dans toute sa quantité tout ce qu'il reçoit, n'est nulle part au même moment sans la maladie; or ce même tout est dans Platon, il devrait donc y être malade, mais il ne l'y est pas. De même pour la blancheur et la noirceur relativement au corps. A cela, qu'on ne croie pas échapper en disant : Socrate est malade, l'animal ne l'est pas. Car si l'on

[1] C'est cette proposition qui fait le nerf de l'argument; aussi M. Cousin l'a-t-il attaquée, et il a fait remarquer que plus d'une substance, le moi par exemple, peut prendre plusieurs formes, mais successivement, et en étant tout entière dans chacune de ses manifestations, ne pas les garder à toujours ni s'identifier avec elles. Cela est vrai; mais le moi n'est pas universel, il est au contraire une individualité rigoureuse, et ses manifestations ou modes ne sont pas des formes essentielles. La proposition d'Abélard : « L'universel (l'essence universelle) contracte et retient dans sa totalité tout ce qu'elle reçoit, » est vraie hypothétiquement, c'est-à-dire dans l'hypothèse de Guillaume de Champeaux, et si l'essence universelle est intégralement dans chaque individu. Elle devient fausse, si l'on admet que l'essence de l'espèce n'est pas identique, mais semblable dans chaque individu; mais ce n'est plus là, suivant Abélard, la supposition du réalisme absolu. (Cousin, Introd., p. cxxxvj.)

[2] Aristote en juge comme Abélard : « Il est impossible, selon nous, « qu'aucun universel, quel qu'il soit, soit une substance. Et d'abord, la « substance première d'un individu, c'est celle qui lui est propre, qui n'est « point la substance d'un autre. L'universel, au contraire, est commun à « plusieurs êtres; car ce qu'on nomme universel, c'est ce qui se trouve, « de la nature, en un grand nombre d'êtres. De quoi l'universel sera-t-il « donc substance? il l'est de tous les individus ou il ne l'est d'aucun; « et qu'il le soit de tous, cela n'est pas possible. Mais si l'universel était « la substance d'un individu, tous les autres seraient cet individu, car « l'unité de substance et l'unité d'essence constituent l'unité d'être. D'ail- « leurs la substance, c'est ce qui n'est pas l'attribut d'un sujet; or, l'uni- « versel est toujours l'attribut de quelque sujet. » (*Métaph.*, VII, XIII, p. 49 du t. II de la trad.)

accorde que Socrate est malade, on accorde que l'animal l'est aussi dans l'inférieur [1]. Ceux-là ne font pas attention à l'universalité qui prétendent qu'en disant que l'animal n'est pas malade dans l'universalité, quoique malade dans l'inférieur, ils n'entendent point qu'il n'est pas malade dans cet accident. Ils pourraient l'entendre, au contraire, et dire qu'il n'est point malade dans la singularité; ou s'ils entendent que l'animal dans l'universalité, c'est-à-dire l'animal universel, n'est pas malade, ils se trompent, dès qu'il est malade dans l'inférieur, l'animal universel et l'animal dans l'inférieur étant une même chose [2].

« Ils ajoutent : l'animal universel est malade, mais non en tant qu'universel. Qu'ils s'entendent s'ils peuvent. Car si en disant : l'animal n'est pas malade en tant qu'il est universel, ils entendent que ce qui est universel ne lui confère pas la maladie ; c'est comme s'ils disaient : en tant que singulier, il n'est pas malade, car ce qui est singulier ne lui donne pas la maladie davantage. Si en disant : en tant qu'universel, il n'est pas malade, ils veulent dire : retranchez ce qui est universel, il n'est pas malade ; alors il n'est jamais malade, puisqu'il est toujours universel. Et de même, si vous retranchez ce qui est singulier, parce qu'aucun singulier n'est malade en tant et parce qu'il est singulier. Ainsi nous avons deux fois *en tant que* de la manière suivante : *en tant qu*'il est universel, l'animal n'est pas malade *en tant qu*'il est universel.

« S'ils ont recours à la ressource de l'état [3] et qu'ils disent : l'animal, en tant qu'il est universel, n'est pas malade dans l'état universel, qu'ils expliquent ce qu'ils veulent dire par ces mots : *dans l'état universel*. S'agit-il de la substance ou de l'accident? Si de l'accident, nous accordons que rien n'est malade dans cet accident ; si

[1] L'inférieur est le degré métaphysique immédiatement au-dessous du précédent ; l'inférieur du genre, c'est l'espèce. Ici, c'est l'homme et l'homme individuel.

[2] Un même, *idem*. C'est l'expression technique. L'essence universelle est un universel réel (*illud universale*) ou *un même* (neutralement) qui, identique dans tous les individus, n'est diversifié que par les formes auxquelles il est combiné. Il faut se familiariser avec cette expression.

[3] C'est là proprement le mot introduit, suivant Jean de Salisbury, par Gautier de Mortagne. Selon ce dernier, universel ou individuel était une même substance à différents états ou à différents degrés ; au fond, cette doctrine abandonnait le réalisme ; mais elle semblait, au contraire, en adopter le principe, en mettant l'universel au premier rang et en le conservant jusque dans l'individu.

de la substance, c'est de la substance *animal* ou d'une autre; si d'une autre, nous accordons encore que l'animal n'est pas malade dans une substance autre que lui-même; si de la substance *animal*, il est faux alors que l'animal ne soit pas malade dans l'état universel, puisque c'est l'animal en soi qui a la maladie. Je ne leur vois donc pas non plus ce refuge.

« De même, toute différence qui advient au genre le plus prochain constitue l'espèce, ainsi fait la rationnalité dans l'animal. Aussitôt, en effet, que la rationnalité touche cette nature, celle d'animal, aussitôt l'espèce est produite, et la rationnalité trouve en elle son fondement. Elle affecte donc l'animal tout entier, puisque tout ce que le genre reçoit, il le reçoit dans toute sa quantité; mais de la même manière, l'*irrationnalité* affecte en même temps l'animal tout entier; ainsi deux opposés sont dans un même de la même manière (*in eodem secundum idem*). Et qu'ils ne disent pas : il n'est point inconvenant [1] que deux opposés soient dans un même universel, parce qu'à cela Porphyre se récrie, niant que dans un même universel soient des opposés : *Il n'a pas ces opposés*, dit-il en parlant du genre, *car il aurait simultanément des opposés dans un même*. Et à cet endroit il ajoute : *Ni de choses qui ne sont pas il ne se fera quelque chose, ni les opposés ne sont en un même* [2]. Et qu'ils ne croient pas se sauver en disant que là Porphyre ne tient pas pour absurde que deux opposés soient dans un même, pourvu qu'ils ne soient pas actuellement con-

[1] *Inconveniens* en scolastique signifie ce qui répugne ou ce qui est contradictoire, l'absurde logique.

[2] En traitant de la différence, Porphyre dit qu'elle est ce dont l'espèce surpasse le genre. En effet, il faut bien que l'homme (espèce) ait de plus que l'animal la rationnalité; car si l'animal avait la rationnalité, que resterait-il pour en distinguer l'espèce? il faudrait que l'animal eût également l'irrationnalité, puisqu'il y a des espèces sans raison, c'est-à-dire que l'animal aurait toutes les différences à la fois; ce qui ne se peut, car il en aurait simultanément d'opposées. Et Porphyre ajoute : « Nec enim omnes opposi-« tas habet; namque idem simul habebit oppositas, » et plus bas : « Nec « ex his quæ non sunt aliquid fiet, nec in eodem simul opposita erunt. » C'est du moins ainsi que se lit le passage dans la seule version de Porphyre que nous croyons qu'Abélard ait eue sous les yeux. (Boeth., *in Porph. a se transl.*, l. IV, p. 6.) Cependant il cite les deux passages en des termes un peu différents, et qui traduisent plus exactement le texte : Οὔτε δὲ πασας τὰς ἀντικειμένας ἔχει· ἐπεὶ το αὐτὸ ἅμα ἕξει τὰ ἀντικείμενα...... οὔτε ἐξ οὐκ ὄντων τι γενεται, οὔτε τὰ ἀντικείμενα ἅμα περι τό αὐτο ἔσται. (*Isag.*, III.)

stitutifs de la chose dans laquelle ils sont [1]. Sur ce pied-là, il ne serait pas contradictoire que le blanc et le noir fussent dans un même, puisqu'ils ne le constituent pas.

« Il y a plus de simplicité dans ce que disent quelques-uns, que les différences adviennent bien au genre, mais n'ont pas leur fondement dans le genre; car on dit que ce qui est par soi est ce qui se sert à soi-même de sujet [2]. Mais je réponds que l'espèce a été faite du genre et de la différence substantielle, et comme dans la statue l'airain est la matière et la figure est la forme, de même le genre est la matière de l'espèce, dont la différence est la forme. C'est là la matière qui reçoit la forme. Ainsi, dans l'espèce constituée, le genre soutient la forme, car une fois constituée, l'espèce est composée de matière et de forme, c'est-à-dire de genre et de différence; et ainsi nous revenons au même point, et la différence a son fondement dans le genre.

« Mais ils disent : la rationnalité a bien son fondement dans la chair, qui est un genre en dehors de l'espèce et non un genre de l'espèce homme. Ils admettent donc deux impossibilités : la première, c'est que le genre soit hors de l'espèce et de ses individus, malgré ce que dit Boèce : *La similitude des espèces diverses, laquelle ne peut être que dans les espèces et leurs individus, constitue le genre* [3]; la seconde, c'est qu'une chose soit existante dans l'espèce, et que la même chose au même moment soit le genre hors de l'espèce, et que cette chose (corps ou chair) ne soit pas seulement le genre.

[1] Porphyre dit en effet au même endroit : « *Potestate quidem habet omnes* « *differentias sub se, actu vero nullam.* Le même a bien toutes les différen- « ces en puissance, mais aucune en acte; » c'est-à-dire que l'animal peut être l'animal sans raison comme l'animal raisonnable, mais qu'il ne saurait être actuellement l'un et l'autre, non plus que l'un ou l'autre, sans cesser d'être le genre. C'est bien en effet de la différence constitutive que parle ici Porphyre; mais le raisonnement d'Abélard n'en est pas moins plausible.

[2] Il faut ajouter pour éclaircir la thèse : « Et le genre n'est point le sujet « fondamental de la différence, car il serait l'espèce; donc, n'étant pas sujet « fondamental, il n'est pas par soi, *per se.* »

[3] Boeth. *In Porph. a se transl.*, l. II, p. 56. — L'artifice de l'objection est de substituer le corps à l'animal et la chair au corps, pour en faire le fondement de la raison. Car le corps n'est pas le genre de l'espèce homme, et la chair est une espèce du corps. De cette manière, l'homme étant la raison incarnée et non plus l'animal rationnel, n'est plus une espèce composée de la différence pour forme et du genre pour matière. Abélard n'a pas de peine à montrer que cette composition est arbitraire et contraire aux règles de l'art.

« De plus, si la forme a son fondement dans l'espèce (et elle l'aurait, si elle ne l'avait dans le genre et si la rationnalité était l'humanité même, en dehors de l'espèce composée alors d'humanité et d'animalité), elle a son fondement dans une chose constituée d'elle-même et du genre, et c'est ainsi le constitué même qui sert de fondement au constituant; d'où il suivrait que l'intelligence peut disjoindre la forme et le fondement. C'est, en effet, un pouvoir de l'esprit que de conjoindre les disjoints et disjoindre les conjoints; mais quel esprit aurait le pouvoir de séparer la rationnalité et l'homme, la rationnalité étant renfermée dans l'homme?

« La rationnalité est quelque chose, elle doit donc être contenue dans un des membres de la grande division d'Aristote : « Les choses ou sont dites d'un sujet et ne sont dans aucun sujet, ou sont dans un sujet et ne sont dites d'aucun sujet, ou sont dites d'un sujet et sont dans un sujet, ou ne sont ni dans un sujet ni dites d'aucun sujet[1]. » Ils choisiront, je pense : *Elle est ce qui se dit d'un sujet et est dans un sujet.* Car la rationnalité est dite d'un sujet, quand on dit *cette rationnalité;* elle est dans un sujet, qui est l'homme. Que si elle est dans l'homme ou dans un sujet, *elle n'y est pas comme une certaine partie, mais en sorte qu'il lui soit impossible de subsister sans ce sujet même:* car c'est ainsi qu'Aristote définit *être dans un sujet;* mais elle est partie formelle de l'homme, elle est donc partie, et il faut lui chercher un sujet dont elle ne soit point partie.

« Mais, diront-ils, la rationnalité est dans l'homme comme dans un sujet, et elle n'est pas en lui comme partie intégrale; c'est là seulement ce que n'a pas voulu Aristote. A cela je proteste, et je dis : L'animal est dans l'homme comme en un sujet, et il n'y est pas comme partie intégrale. S'ils disent que la dernière partie de la définition ne lui convient pas, savoir : *en sorte qu'il lui soit impossible de subsister sans ce sujet même,* vu qu'il est possible que l'animal soit sans l'homme et sans les autres inférieurs, non pas actuellement, bien entendu, mais en général; dites-leur la même chose de la rationnalité, car, suivant eux, quand même la rationnalité ne serait dans aucun, elle subsisterait dans la nature. »

Expliquons ce raisonnement. Si la rationnalité est

[1] C'est la grande division des choses établie au commencement des Catégories d'Aristote, II, et dans Boèce, *In Prædic. Arist.*, l. I, p. 119. La division d'Aristote n'est indiquée dans Abélard que par les premiers mots de son texte, ce qui semble prouver que nous n'avons pas un ouvrage achevé, mais le canevas d'un ouvrage, ou un mémorial d'arguments sur la question.

dans le sujet homme comme une partie qui en peut être séparée, qu'est-ce que le sujet homme séparé de cette partie? ce n'est plus l'homme. Si l'on objecte qu'elle en est partie formelle et non intégrale, on peut répondre qu'alors l'animal aussi est dans le sujet homme et n'en est point partie intégrale; pourtant de l'homme retranchez l'animal, que restera-t-il? Si l'on dit que l'animal ne peut être dans le sujet homme comme la rationnalité, parce qu'il est possible de l'en séparer sans qu'il cesse de subsister, attendu que l'animal peut subsister sans l'homme, ceux qui font de la rationnalité une essence subsistante n'en doivent-ils pas dire la même chose? Il faut donc admettre que la rationnalité et l'animalité sont dans le sujet homme de la même manière et sont également nécessaires pour le constituer, et que la rationnalité n'est pas plus que l'animalité une essence subsistante en dehors de l'animal humain.

L'extrait qu'on vient de lire contient une polémique assez vive contre la théorie générale de l'existence propre des essences génériques ou spéciales, distinctes des individus et cependant résidant identiquement et intégralement dans les individus. La pensée principale d'Abélard, c'est que cette théorie établit, entre les éléments constituants des êtres, des rapports qui ne rentrent plus dans les cadres de l'ontologie logique; ils ne sont plus, en effet, matière et forme, genre et différence. Ou bien il faut admettre des essences hiérarchiques, entre lesquelles, du moment qu'on les tient pour réelles et subsistantes, on ne sait plus quelles relations assigner, car où est le rapport ontologique possible entre une

substance universelle et une substance individuelle? Ou bien il faut n'attribuer l'être proprement dit qu'aux substances universelles et réduire les différences tant spécifiques qu'individuelles à de simples accidents, et c'est encore une extrémité incompatible avec la nature des êtres. Mais la théorie peut prendre encore d'autres formes, employer d'autres arguments, et Abélard en parcourt rapidement tous les points de vue, sans marquer toujours les divisions naturelles de l'argumentation; il passe sans transition d'une idée à une autre idée, d'une objection à une réponse, et quelquefois il ne fait qu'indiquer le raisonnement, tandis qu'ailleurs il le développe avec complaisance. Son ouvrage ressemble à un recueil de notes destinées à l'enseignement ou à la controverse.

Trois objections détachées qui ne rentrent pas dans l'argumentation précédente, s'offrent encore à lui, et il les pose brièvement en ces termes :

« 1° Tout *matérié* est constitué complétement par sa forme et sa matière; or la matière de Socrate est l'espèce homme, la forme est la *socratité*, et cela suffit pour le constituer. — Mais Socrate est aussi composé d'éléments, tout corps étant composé des quatre éléments; s'ils les dissolvent, ils ne peuvent dire comment les éléments viennent se réunir dans Socrate, car ou ce sera la matière, ou une partie de la matière, ou la forme, ou une partie de la forme. Or si ce n'est rien de tout cela, un esprit raisonnable ne voit pas comment ce peut être là. Quoique la maison soit constituée par le mur, le toit, le fondement et la forme, cependant nous disons qu'en composition elle est de bois et de pierres, ce qui peut être en effet, parce que le bois et la pierre sont les parties des parties de la maison.

« 2° Les genres et les espèces, étant des choses, sont ou créateur ou créature : s'ils sont créés, le créateur a été avant la créature; ainsi Dieu a été avant la justice et la force, qui sont sans aucun doute en Dieu et autre chose que Dieu; donc Dieu aurait été avant

d'être juste et fort. — Mais quelques-uns disent que la division de créateur et créature n'est pas complète, ils préfèrent celle d'engendré et d'inengendré [1]. Soit, et alors les universaux sont dits inengendrés et partant coéternels, auquel cas, chose criminelle à dire, l'âme ne serait point soumise à Dieu, étant coéternelle à Dieu et n'ayant ni origine ni créateur. Socrate est composé de deux coéternels à Dieu; toute création n'est qu'une conjonction nouvelle, car la matière et la forme sont deux universaux, et en cette qualité elles sont coéternelles à Dieu. La fausseté est manifeste.

« 3° Enfin il me vient encore cette objection : c'est une même essence (l'essence *animalité*) qui fait, avec la rationnalité, l'homme, avec l'irrationnalité, l'âne; comment se fait-il que d'une seule essence deux contraires en fassent deux? Si la nature permettait que le blanc et le noir fussent à la fois dans le même doigt, cela ne ferait pas deux doigts. Mais il y a mille choses qui ne peuvent se concilier avec cette folie, et nous les développerions en objection, si l'on n'en avait dit assez. »

Jusqu'ici, Abélard n'a combattu que la théorie des essences universelles résidant essentiellement dans les individus; c'est la doctrine qui, suivant son récit, dominait dans l'école épiscopale de la Cité, lorsqu'il y parut à son tour et contraignit Guillaume de Champeaux à se rétracter. Voici les termes dont il se sert :

« Mon précepteur Guillaume, archidiacre de Paris, ayant changé son ancien habit, se convertit à l'ordre des clercs réguliers..... Mais sa conversion ne le fit renoncer ni à la ville de Paris, ni à l'étude habituelle de la philosophie. Dans le monastère même où il s'était transporté pour cause de religion, il tint immédiatement école à sa manière accoutumée. Alors moi, revenu à lui pour l'entendre professer la rhétorique, entre autres essais de discussion, je le forçai, par les arguments de controverse les plus évidents, à changer ou

[1] La division de toutes choses en créateur et créature était fort connue, et avait été mise en valeur par Scot Érigène. En l'employant contre le réalisme, comme en lui donnant la forme de la division en engendré et inengendré, Abélard argumente contre le système des idées éternelles, et par conséquent contre Bernard de Chartres et au fond contre le platonisme.

plutôt à détruire son ancienne doctrine des universaux. Son système touchant la communauté des universaux était d'établir que la chose totale et identique résidait essentiellement et simultanément dans chacun des individus, en sorte qu'il ne s'y trouvait aucune diversité dans l'essence, mais seulement une variété causée par la multitude des accidents. Or, voici comment il amenda cette doctrine : il dit désormais que la chose identique l'était, non pas essentiellement, mais indifféremment, et comme c'est sur ce point des universaux que s'élève toujours la question capitale entre les dialecticiens..... lorsqu'il eut ainsi corrigé ou plutôt forcément abandonné sa doctrine, son enseignement tomba dans un tel délaissement qu'à peine l'admit-on depuis lors à professer la dialectique, comme si la totalité de l'art consistait dans cette question des universaux [1]. »

La dialectique d'Abélard est le commentaire de ce récit. Nous venons d'y lire le résumé de l'argumentation par laquelle il força Guillaume de Champeaux à modifier sa thèse. Il va le poursuivre maintenant dans sa nouvelle position. C'est la doctrine qu'il appelle doctrine de l'indifférence, *sententia de indifferentia*, et qu'au début il a représentée comme n'admettant dans les individus que des universaux différemment considérés. On va voir comment il l'a développée; ici nous analysons au lieu de traduire [2].

Rien absolument n'existe que l'individu. Mais l'individu différemment considéré est et l'espèce, et le genre, et ce qu'il y a de plus général (genre suprême). Socrate, quant à sa nature accessible aux sens, est un individu, parce que ce qui lui est propre ne se retrouve tout entier dans aucun autre homme. La *socratité* ne donne pas un autre homme que Socrate. Mais l'idée de Socrate ne contient pas toujours tout

[1] *Ab. Op.*, ep. I, p. 6.
[2] *Id.*, *Gen. et Spec.*, p. 518-522.

ce que désigne ce nom; oubliant Socrate, l'intelligence quelquefois ne considère en lui que ce qui caractérise l'homme, savoir l'animal rationnel mortel, et voilà l'espèce. Car c'est un nom qui peut être attribué à des êtres, divers quant à l'existence, les mêmes quant à la nature; ce qui s'exprime dans le langage de la scolastique par ces mots : c'est un prédicable de plusieurs en *quiddité* de même état; *prédicable* (*prædicabilis*), ce qui peut s'affirmer d'un sujet; *de plusieurs* (*de pluribus*), de choses numériquement différentes; *en quiddité* (*in quid*), comme prédicat ou attribut essentiel; *d'un même état* (*de eodem statu*), occupant avec une nature semblable le même degré de l'échelle ontologique[1].

Puis, si l'intelligence écarte la rationnalité, et ne considère que ce que désigne le mot *animal*, Socrate *en cet état* devient genre. Enfin, si délaissant toutes formes, nous ne considérons en Socrate que la substance, alors l'individu ou Socrate devient ce qu'il y a de plus général, ou généralissime, pur prédicament. Et comme vous pourriez objecter que le propre de Socrate en tant qu'homme ne se retrouve pas plus en plusieurs que le propre de Socrate en tant que Socrate, puisque l'homme socratique n'est en aucun autre homme que Socrate, tout comme Socrate lui-même; on vous l'accorde avec cette restriction : Socrate, en tant que Socrate, n'a rien de commun qui se retrouve identique dans un autre; mais en tant qu'homme, il a beaucoup de choses communes qui

[1] Nous retrouvons ici encore les idées de Gautier de Mortagne; mais il paraît qu'elles n'étaient qu'une traduction du système modifié ou du second système de Guillaume de Champeaux dont la subtilité était très-inventive.

se retrouvent dans Platon et les autres individus. Car si Socrate est homme, Platon est homme comme lui, mais non essentiellement comme lui, c'est-à-dire, en même essence que lui. On peut raisonner de même de l'animal et de la substance. Or, ce quelque chose de commun qui se retrouve ou ne se retrouve pas ailleurs que dans l'individu, suivant que l'on considère l'individu d'une manière ou d'une autre, c'est précisément ce qu'on appelle le *non-différent* ou plutôt l'*indifférent* (*indifferens*).

Cette doctrine de l'indifférence se réfute par l'autorité et par la raison.

L'autorité, c'est Porphyre. Il dit : « Les choses les « plus générales sont au nombre de dix ; les plus spé« ciales sont en un certain nombre, mais non pas « infini ; les individus sont en nombre infini [1]. » Or, dans le système en question, les individus, en tant que substances, sont les choses les plus générales et cessent d'être en nombre infini.

On répond précisément par la non-différence. Oui, dit-on, les genres les plus généraux sont infinis en nombre essentiellement, c'est à-dire que les genres les plus généraux comprennent des essences en nombre infini. Mais si on les compare, elles se confondent par tout ce qu'elles ont de commun, de non-différent, d'indifférent, et alors elles ne sont plus que dix, les dix genres les plus généraux : ce qu'on exprime en disant que ces mêmes genres sont en nombre infini par l'essence et seulement dix par l'indifférence. Par exemple, autant d'individus de

[1] *Isagog.* II, et Boeth., *In Porph.*, l. III, p. 75.

substance, autant de substances et par conséquent autant de genres les plus généraux; et cependant tous ces individus se réduisent à un seul genre le plus général, la substance, parce que sous ce rapport ils ne diffèrent point, *indifferentia sunt*.

Mais Porphyre dit encore que la collection de plusieurs en une nature est l'espèce, et plus nombreuse, elle est le genre[1]. Cela peut-il se dire de l'individu? Socrate communique-t-il sa nature à Platon? L'homme de Socrate, l'animal qui est en lui, est-il en un autre qui ne soit pas Socrate, en quelqu'un hors de Socrate? Comment donc, si les individus sont le genre, peuvent-ils mettre leur nature en commun?

On vous répondra, en recourant à l'indifférence (*ad indifferentiam currentes*), que Socrate, en tant qu'homme, rassemble (*colligit*) Platon et tous les autres hommes, puisque, sous ce rapport, il est l'essence indifférente de l'homme, et par conséquent de tous les hommes. Ainsi, comme essence indifférente, Socrate est Platon.

Mais voici toujours Porphyre : « Le genre est ce « qui s'affirme de plusieurs différents en espèce, « l'espèce ce qui s'affirme de plusieurs différents en « nombre[2]. » Et alors, comme Socrate, *en l'état* d'animal, est un genre, il est inhérent à plusieurs espèces différentes; en l'état d'homme, il est une espèce, et il appartient à plusieurs qui diffèrent numériquement. Or, comment soutenir que l'animal ou

[1] Porph. *ibid.*, et Boeth., p. 76.
[2] Porph. *ibid.*, et Boeth., l. II, p. 60 et 72.

l'homme qui est Socrate, soit inhérent à un autre que lui-même?

Alors on vous dira que sans doute Socrate en aucun état, c'est-à-dire à quelque degré ontologique qu'on le place, n'appartient *essentiellement* à personne qu'à lui; mais que dans l'état d'homme, c'est-à-dire considéré comme espèce *homme*, on peut dire qu'il est inhérent à plusieurs, parce que plusieurs lui sont inhérents, comme non différents de lui, comme indifférents. De même, si on le prend comme animal. Ici on se heurte contre l'autorité de Boèce : « L'espèce n'est pas autre chose qu'une pen-« sée collective qui se recueille de la ressemblance « substantielle d'individus qui diffèrent numéri-« quement. Le genre est une pensée tirée de la res-« semblance des espèces [1]. » Or, ceci ne s'accorde pas avec la doctrine en question; Socrate, comme homme, est une espèce qui n'est pas recueillie de plusieurs, n'étant pas dans plusieurs; et de même pour Socrate pris comme animal. Faut-il donc admettre que Socrate comme homme se recueille et de soi-même et de Platon et des autres; que tout individu soit, en tant qu'homme, recueilli de lui-même? mais cela est ridicule. Ce n'est pas l'individu qui rassemble les autres individus ou les autres espèces; c'est l'inverse. « Les genres et les espèces ne sont « pas les concepts d'un seul individu, » dit Boèce [2], « mais sont la collection ou la conception commune « qu'opère l'intelligence de tous les individus. » Dire

[1] Boeth., *In Porph.*, l. I, p. 56.
[2] *Id.*, *In Prædic.*, lib. I, p. 129.

que Socrate comme homme est une espèce, c'est donc dire que l'espèce est la collection d'un individu.

Après l'autorité, que dit la raison? Si tout individu humain, en tant qu'homme, est une espèce, on peut dire de Socrate : « Cet homme est une « espèce ; or Socrate est un homme; donc Socrate « est une espèce. » Le syllogisme est régulier [1].

« J'argumente. 1° Si Socrate est une espèce, Socrate est un universel; 2° s'il est un universel, il n'est pas un singulier; 3° s'il n'est pas un singulier, il n'est pas Socrate. On résistera à la seconde conséquence, car dans ce système tout universel est un singulier, tout singulier est un universel diversement considéré. Je réponds : La substance est ou universelle ou singulière. C'est là, je pense que personne ne le nie, une division suivant l'accident [2]. Or, comme dit Boèce dans le livre *des Divisions*, « celles-ci ont cette règle commune que tout ce qui est ainsi divisé doit l'être en opposés [3]. » En sorte que si nous divisons le sujet par les accidents, nous ne disions pas : *Parmi les corps, les uns sont blancs, les autres doux*, parce qu'il n'y a pas opposition, mais *parmi les corps, les uns sont blancs, d'autres noirs, d'autres ni noirs ni blancs*. Voici, d'après cela, comment il faudrait s'y prendre pour nier que cette division « Toute substance est ou universelle ou singulière, » soit suivant l'accident : il faudrait dire qu'il n'y a pas plus d'opposition entre universel et singulier qu'entre blanc et doux.

« Ils disent, eux, que Boèce n'a point parlé de toutes les divisions suivant l'accident, mais des régulières; si vous leur demandez quelles sont les régulières, ils répondent : celles auxquelles la règle s'applique. Voyez quelle est leur impudence! lorsque l'autorité dit si clairement, en parlant des divisions selon l'accident : *Celles-ci ont toutes cette règle commune*, etc., ils prétendent faussement que cela n'est pas dit universellement. Mais ils ne tiendront pas là, car là-dessus précisément, sur l'universel et le singulier, l'autorité les contredit : aucun universel n'est singulier et aucun singulier n'est universel. Boèce, en parlant de cette division : « La substance est ou

[1] C'est le syllogisme du premier mode de la première figure (*Prem. Analyt.* I, IV, p. 12, t. II de la trad. de M. B. St.-Hilaire.)

[2] Voy. ci-dessus, c. VI, t. I, p. 436.

[3] Boeth., *De Divis.*, p. 648.

universelle ou singulière, » dit dans son commentaire sur les Catégories : « Il ne se peut que l'accident prenne la nature de la substance, ni la substance celle de l'accident..... ni la particularité, ni l'universalité ne passent l'une dans l'autre, car l'universalité peut être affirmée de la particularité, comme animal de Socrate ou de Platon, et la particularité accepte l'attribution d'universalité, mais non en sorte que l'universalité devienne particularité, ni que ce qui est particulier devienne universalité [1]. » *Universalité* et *particularité*, ces noms sont pris pour l'universel et le particulier, les exemples nous l'apprennent, témoin celui d'animal et de Socrate. A ceci, rien ne peut être opposé de raisonnable.

« Cependant ils ne se tiennent point tranquilles et ils disent : « Aucun singulier, en tant que singulier, n'est universel, et réciproquement; mais quand il est universel, le singulier est universel, et réciproquement. » Contre cela, voici les paroles que je dis. *Aucun singulier en tant que singulier* paraît avoir ce sens : aucun singulier demeurant singulier n'est universel demeurant universel; ce qui est conséquemment faux, car Socrate demeurant Socrate est homme demeurant homme. La proposition pourrait encore avoir ce sens : ce qui est le singulier ou la singularité ne confère à aucun singulier d'être universel, ou bien elle enlève à l'homme singulier l'universalité; ce qui est complétement faux entre Socrate et l'homme, car en Socrate ce qui est Socrate implique l'homme et n'interdit à aucun singulier d'être quelque chose d'universel, puisque, suivant eux, tout singulier est universel.

« De même, s'ils disent : Socrate, en tant qu'il est Socrate, c'est-à-dire dans toute la propriété qui lui vaut d'être désigné par le nom de Socrate, n'est pas l'homme en tant qu'homme, c'est-à-dire en toute cette propriété que désignent ces mots *c'est un homme ;* voilà qui est encore faux, car Socrate désigne l'homme socratique, et en lui l'homme ou ce que signifie le nom d'*homme*.

« Enfin s'ils disent : Socrate, dans toute cette propriété qui motive la désignation par le nom de *Socrate*, n'est pas uniquement ce que signifie homme, que pourront-ils conclure de là?.... Qu'un autre se charge d'en juger. »

D'après le principe de Porphyre que l'espèce est composée du genre et de la différence substantielle, comme la statue de l'airain et de la figure, la ma-

[1] Boeth., *In Prædic.*, l. I, p. 120.

tière, ainsi que la différence, est une partie de l'espèce. L'espèce elle-même en est le tout définitif. Ces deux parties sont donc corrélatives, et opposées l'une à l'autre; et comme un père n'est pas le père de soi-même, mais d'un autre, un tout est le tout d'autre chose que lui-même, le tout de ses parties; et la partie est partie, non pas d'elle-même, mais du tout qui n'est pas elle.

Mais si l'homme et sa matière ne font qu'un (ce qui arrive dans la doctrine ici combattue; là où l'espèce même n'est que le genre diversement considéré, l'espèce homme n'est essentiellement que le genre animal), si, l'espèce étant un tout composé de sa matière et de sa différence, l'espèce *homme* ne fait qu'un avec sa matière *animal*, l'espèce sera un tout composé de lui-même et d'un autre, ce qui est impossible. En d'autres termes, si l'espèce homme et l'animal, son genre, ne font qu'un même, comme tout genre est inhérent à son espèce, le même est inhérent au même, ce qui ne peut être. Que ce qui est soi puisse être inhérent à soi, c'est ce qui ne saurait se comprendre, dit Boèce [1].

De cette discussion du réalisme, il résulte que les choses générales ne sont pas, à proprement parler, des choses; et si elles ne sont pas des choses, il semble, d'après une antithèse fort usitée, qu'elles sont des mots. On conçoit donc que pour avoir contesté aux choses générales leur réalité, Abélard ait été accusé

[1] « Testante Boethio super Topica Tullii in commentario, libro primo. » (P. 769.) Voilà une preuve qu'Abélard connaissait le commentaire de Boèce sur les Topiques de Cicéron.

d'avoir soutenu le nominalisme. L'imputation n'est pas exacte, si l'on entend par nominalisme la doctrine ainsi appelée dans l'histoire. Il faut distinguer en effet entre ceux qui, par forme de réfutation et pour convaincre leurs adversaires d'erreur, disent aux ennemis du réalisme que, si les universaux ne sont pas des essences, alors ils ne sont que des mots; et ceux qui établissent volontairement et dogmatiquement que les universaux sont et doivent être des noms. L'allégation des premiers est une critique, une conséquence extrême tournée à crime, une accusation. Celle des seconds est une doctrine avouée. Les premiers entendent que les choses qui ne sont que des idées ne sont que des mots, des sons de la voix. Les seconds prétendent que les universaux ne sont pas même des idées, mais des mots sans idées, des noms sans objet même intellectuel. Cette distinction assez subtile et qui, je crois, avait été négligée, doit être présente à qui veut bien apprécier les opinions et les hommes que cette controverse a mis en scène. Ainsi, il est bien permis de soutenir encore qu'Abélard a été nominaliste, si l'on entend par là que du conceptualisme qu'on lui attribue au nominalisme il y a si peu de distance qu'on ne veut pas s'y arrêter; mais il serait historiquement faux de dire que la doctrine d'Abélard ait été le nominalisme, et qu'il n'ait fait que répéter Roscelin. C'est à peu près ainsi qu'on prétend quelquefois, du point de vue d'un catholicisme rigide, absolu, que dès qu'un homme est gallican il est janséniste, et dès qu'il est janséniste, protestant. Et cependant il y aurait mensonge à prétendre que le gallicanisme, le jansénisme,

et le protestantisme ne soient pas des doctrines et des sectes profondément distinctes.

Attendons-nous donc à voir Abélard, abandonnant le réalisme comme vaincu, porter la guerre sur le terrain du nominalisme [1].

« Abordons, dit-il, l'opinion qui veut que les genres et les espèces ne soient que des mots universels et particuliers, prédicats ou sujets, et non pas des choses.

« Il faut d'abord citer l'autorité qui affirme que ce sont des choses. « L'espèce, » avons-nous vu dans Boèce [2], « n'est qu'une pensée recueillie de la similitude substantielle d'individus numériquement dissemblables; le genre est une pensée recueillie de la similitude des espèces. » Or, qu'il regarde ces similitudes comme des choses, c'est ce qu'il montre un peu plus haut ouvertement en disant : « Il y a de telles *choses* dans les êtres corporels et dans les sensibles; l'intelligence en conçoit au delà des objets sensibles [3]. » Le même Boèce dit encore : « Puisque les premiers genres des *choses* sont au nombre de dix, il fallait nécessairement que ce fût aussi le nombre des mots

[1] *De Gener. et Spec.*, p. 522-524.

[2] Boeth., *In Porph.*, p. 56.

[3] Le passage se trouve peu de lignes avant le précédent. On pourrait contester qu'il ait positivement dans l'auteur primitif le sens qui lui est ici donné, et qu'il signifie que les généralités sont des choses. Boèce vient de dire que les objets des conceptions générales diffèrent de ces conceptions, puisque celles-ci représentent ces objets comme s'ils existaient en eux-mêmes, tandis qu'il n'en est rien ; et il se fait cette objection : si ces conceptions sont inexactes, elles sont fausses, et alors il est inutile de s'en occuper. Mais il répond qu'il arrive sans cesse à l'entendement de considérer les choses autrement qu'elles ne sont, sans tomber dans le vain ni dans le faux. Ainsi l'entendement détache d'une chose une propriété qu'il considère en elle-même, c'est-à-dire autrement qu'elle n'est dans la réalité, et il réussit ainsi à la mieux connaître. « Il y a donc de telles choses dans les ob- « jets corporels et sensibles. Elles se conçoivent en dehors des sensibles, « pour que leur nature puisse être pénétrée et leur propriété comprise. » Le latin dit : « Sunt igitur hujusmodi *res* in corporalibus atque in sensibili- « bus *rebus*. Intelliguntur autem præter sensibilia, ut eorum natura perspici « et proprietas valeat comprehendi. » N'est-il pas évident que le mot *res* est employé là pour exprimer ce dont on parle, et parce que le langage est involontairement réaliste ?

simples qui se diraient des *choses* simples [1]. » Mais eux, par les genres, ils expliquent qu'il faut entendre les *manières* [2]. Aristote dit dans le *Peri Hermeneias : Parmi les choses, les unes sont universelles, les autres particulières* [3]. Mais pour expliquer ce passage, ils disent : « *Les choses*, c'est-à-dire les mots. » Quand je parle d'animal, dit Boèce, je désigne une substance qui s'affirme de plusieurs. Que cette autorité énonce par là qu'il y a des choses universelles [4], quand

[1] Boeth., *In Prædic.*, p. 114.

[2] Ces diverses citations étaient probablement devenues triviales dans la controverse, et ici Abélard fait très-succinctement allusion aux interprétations diverses que les divers systèmes en donnaient pour n'en point être embarrassés. Nous savons par Jean de Salisbury qu'il y avait des gens qui par les mots de genres et d'espèces entendaient tantôt les choses universelles, tantôt la *manière des choses*, *rerum maneriem*. C'est probablement ce qu'Abélard appelle ici *maneries*. En tout cas, le mot paraissait nouveau et obscur à l'auteur du *Metalogicus*, qui trouvait qu'il ne devait signifier que la collection des choses ou la chose universelle, et que cependant il ne pouvait par l'étymologie exprimer que le nombre des choses, ou l'état dans lequel la chose demeure telle, *talis permanet*. Ce dernier sens était probablement le véritable, et nous sommes volontiers de l'avis de Brucker, qui croit qu'il exprime la *demeure* des choses dans le sein des choses universelles, διαμονή τῶν ὄντων ; et cette expression aurait ainsi été conduite peu à peu à un sens approchant du sens moderne, *la manière d'être*. « Je ne sais où l'on a trouvé ce mot, dit Jean de Salisbury. » Ce qu'il faut remarquer au reste, c'est que cette doctrine des *manières*, l'auteur du *Metalogicus* la classe dans le réalisme, et Abélard avec plus de raison dans le nominalisme. (*De Gen. et Spec.*, p. 523. — Johan. Saresb., *Metal.*, l. II, c. XVII. — Brucker, *Hist. crit. phil.*, t. III, p. 909).

[3] *Hermen.*, VII. — Boeth., *De Interp.*, ed. prim., p. 838. — Il semble qu'Abélard avait encore une autre version du *De Interpretatione* que la version de Boèce, car il cite ainsi la phrase d'Aristote : « Rerum aliæ sunt « universales, aliæ sunt singulares, » et il y a dans la version de Boèce : « Sunt hæc rerum universalia, illa vero singularia. » Les termes cités par Abélard sont conformes à la version de Pacius (édit. de Duval., t. I, p. 56), qui lui-même avait probablement suivi quelque traduction antérieure. Dans tous les cas, si la citation a quelque valeur, elle la doit au mot *rerum*, et il est, dans le grec, τῶν πραγμάτων.

[4] Je ne trouve pas cette citation dans Boèce. L'édition d'Abélard renvoie à l'ouvrage de ce dernier sur les Catégories, p. 131. A cette page on cherche en vain les termes cités, mais j'y lis ainsi qu'aux pages voisines, que les substances secondes se disent des substances premières, mais qu'elles sont moins substances que celles-ci, et qu'elles sont plus ou moins universelles, tandis que les substances premières sont individuelles.

il ajoute : « S'affirmer de plusieurs, ce qui est la définition de l'universel, » que ce soient des *choses* prises comme prédicats et comme sujets, Boèce le reconnaît en disant : « La proposition prédicative énonce que *la chose* qu'elle pose comme sujet doit prendre le nom de *la chose* qu'elle pose comme prédicat[1]. » Ne pouvant résister raisonnablement à des autorités aussi claires, ils disent que les autorités mentent, ou bien, cherchant à les interpréter, ils font comme ceux qui ne savent pas écorcher, ils coupent la peau. »

Mais alors ni les genres ni les espèces, tant universelles que singulières, tant prédicats que sujets, ne sont des mots; tout cela n'est rien du tout, car ils tiennent, comme leur adversaire, que ce qui est successif ne peut aucunement composer un tout constant; or les mots sont successifs, les choses et les espèces ne peuvent donc pas composer des touts, elles ne sont rien; aussi dit-on que l'autorité a menti et non qu'elle s'est trompée.

En outre, comme la statue est matériellement d'airain, et que la figure est sa forme, l'espèce a le genre pour matière et pour forme la différence. Or tout cela ne saurait s'appliquer aux mots; les mots n'ont ni forme ni matière. L'animal est le genre de l'homme, mais un mot n'est nullement la matière d'un autre mot, car de quel mot ou dans quel mot serait-il? Du mot animal ne se fait pas le mot homme; dans le premier n'est pas le second.

Mais on prétend que tout cela est façon de parler figurative. Dire que le genre est la matière de l'espèce, reviendrait à dire que la signification du genre est la matière de la signification de l'espèce. Mais puisque le système est que rien n'existe que les indi-

[1] *De Syll. hyp.*, p. 607.

vidus, et que les mots tant universels que particuliers ne désignent au fond que des individus, homme et animal signifient la même chose, et par conséquent on peut dire, en renversant les termes : la signification de l'espèce est la matière de la signification du genre. Si l'on accorde cela, et on y est bien forcé, qu'on se défende contre Boèce, qui montre que la différence du genre au tout gît en ceci que le genre est la matière des espèces et les parties la matière du tout [1]. Que si les espèces sont la matière des genres comme les parties du tout, le genre et le tout ne diffèrent plus, ils se confondent.

Enfin, la signification du genre ne saurait être la matière de la signification de l'espèce, car le genre et l'espèce sont une même chose dans le système de l'indifférence, et un même ne reçoit pas de forme pour se constituer lui-même. « Mais, » dit Boèce, « le genre ayant reçu la différence se transforme en espèce [2]. » Un même n'est point partie de lui-même, car si le même était à la fois tout et partie, le même serait opposé à lui-même.

Voilà tout ce qu'Abélard dit du nominalisme; mais c'est le cas de rappeler ce que nous aurions bien fait peut-être de reporter ici, l'examen approfondi auquel il s'est livré de l'objection prise du tout et des parties [3]. Il faut y remonter, si l'on veut bien connaître toute sa polémique contre Roscelin; nous n'en revoyons ici qu'une faible trace.

[1] Boeth., *De Div.*, p. 640.

[2] *Id.*, *ibid.*

[3] Voy. *Dialect.*, pars V, p. 460 et seqq. et *De Gen. et Spec.*, p. 517, et dans le présent ouvrage, c. VI, t. I, p. 454.

Cette réfutation du nominalisme est en effet brève et superficielle, et quoi qu'en dise l'auteur, elle est plutôt fondée sur des autorités que sur la raison.

Un des arguments les plus forts est assurément celui-ci, un mot (*animal*) ne peut être la matière d'un autre mot (*homme*). Mais qui ne voit que c'est décider la question par la question? Si l'espèce n'est qu'un nom, c'est-à-dire rien qu'un nom, il n'y a pas lieu d'appliquer à ce rien les conditions de l'être et de lui supposer une matière et une forme. Ce n'est qu'à ceux qui regardent le genre ou l'espèce comme quelque chose, que cette question doit être posée, et elle ne peut embarrasser le nominaliste qu'autant qu'il conserve de la déférence pour l'autorité qui a dit que le genre est la matière de l'espèce et l'espèce celle de l'individu. C'est donc une objection d'autorité et non de raison. Or, comment supposer que celui qui a pleinement et sciemment adopté la théorie du nominalisme ne soit pas déjà résolu à se peu soucier des autorités?

L'autre argument, pris encore de l'autorité, plus fort par les mots que par le fond, c'est que, d'après les maîtres, tout est substance ou accident, et que les genres et les espèces, n'étant pas des accidents, sont des substances. Et en effet, Aristote les met au nombre des substances. Mais ce sont des substances secondes, celles qui s'affirment des premières, celles qui leur sont attribuées ou *prédites*. Elles sont substances, parce qu'elles font connaître les substances premières. Elles les manifestent, elles montrent ce que c'est, elles les donnent. Qui ne voit que l'emploi du mot de substance dans cette occasion

ne décide rien quant à la réalité substantielle des universaux; et qu'au contraire il ne semble leur être attribué qu'une réalité dérivée de celle des substances premières, c'est-à-dire individuelles? Les substances premières ou individuelles sont vraiment substances, en ce qu'elles sont prises pour sujets (ὑπόκειται) de toutes les autres choses; les substances secondes ou universelles sont encore substances, parce qu'elles sont prises comme attributs (κατηγορεῖται [1]) des substances premières ou individuelles. Évidemment, c'est ici la théorie de ce principe des nominalistes, la substance est essentiellement individuelle. Je n'en conclus pas qu'Aristote ait soutenu la thèse des nominalistes, si ceux-ci, en disant que les universaux ne sont que des mots, entendaient qu'ils sont chimériques et vains. Aristote au contraire les fonde sur des réalités, puisqu'il les attribue aux substances mêmes, et en fait ainsi des substances par attribution.

L'intervention constante de l'autorité dans les débats scolastiques en constitue la plus grande difficulté. Cette autorité est à la fois absolue et contradictoire. Il faut l'avoir pour soi ou la tourner pour soi, multiplier les citations conformes, interpréter les citations contraires; travail aussi épineux que stérile. C'est l'incohérence des textes qui a produit dans la présente question la multitude et la diversité des systèmes, et nous acceptons cette remarque judicieuse de Jean de Salisbury : « Dans cette question, dit-il,

Magno se judice quisque tuetur;

[1] *Categ.*, V.

« et chacun, d'après les paroles des auteurs qui ont « indifféremment mis les noms pour les choses et les « choses pour les noms, construit sa doctrine ou « plutôt son erreur [1]. » C'est ainsi que la controverse devient souvent une véritable question de mots; et chose curieuse, Jean de Salisbury qui a spirituellement discuté et en partie réfuté les systèmes, tombe à son tour dans l'erreur qu'il signale, lorsqu'il produit le sien. Car se proposant de soutenir que les genres et les espèces ne sont rien, il en induit qu'ils ne sont pas des noms, puisque les noms sont quelque chose [2]. Évidemment, l'équivoque sur le sens du mot *être* est ici, comme dans toute cette question, la racine de la difficulté. Aristote n'est pas irréprochable en cela; il s'est servi de *l'être* avec une liberté, une indifférence, qu'il fallait remarquer, si l'on ne voulait pas tomber dans de fréquentes méprises en le lisant et le citer contradictoirement. C'est ce qui est arrivé aux scolastiques; ils se combattent tous, et cependant tous professent Aristote : *Siquidem omnes Aristotelem profitentur* [3].

Que de peines Abélard se serait épargnées, si, aussi hardi qu'il était présomptueux, il se fût fié à son orgueil, et si, rejetant les textes, il n'eût, pour résoudre un gênant problème, écouté que sa propre raison !

[1] *Policr.*, l. VII, c. XII.
[2] *Metalog.*, l. II, c. XX.
[3] *Ibid.*, c. XIX.

CHAPITRE IX.

SUITE DU PRÉCÉDENT.

Abélard a combattu le réalisme, est-il par conséquent nominaliste? Il a combattu le nominalisme, est-il néanmoins nominaliste? C'est ce qu'il nous reste à décider.

« Montrons à présent, » dit-il, « avec la permis« sion de Dieu (*Deo annuente*), ce qu'il nous paraît « préférable d'admettre [1]. » J'essaierai d'expliquer ce système assez subtil, en suivant l'ordre des idées du philosophe, mais sans m'attacher aux formes de la diction, quoiqu'il soit nécessaire, pour l'exactitude scientifique et pour la fidélité de la couleur, de reproduire souvent les termes de l'école.

Dans aucun système, on ne refuse une certaine réalité à l'individu; s'il ne possède l'être par privilége, au moins le possède-t-il en participation (Platon, Scot Érigène), et personne n'a articulé formellement que la chose individuelle fût une fiction. Abélard, voulant se rendre compte de la constitution des êtres, considère l'individu, c'est-à-dire qu'il pose le problème des genres et des espèces dans ce que les scolastiques ont appelé après lui le problème de l'individuation; c'est là le propre et la nouveauté de sa doctrine. Au moins le procédé est méthodique : l'individu est certain et donné; partir de l'in-

[1] *De Gen. et Spec.*, p. 525-534.

dividu, c'est aller du connu à l'inconnu, du simple au composé. Avant de pénétrer dans la constitution de l'espèce humaine, étudions donc avec Abélard les éléments réels de l'espèce, ou les individus.

Socrate, comme tout être individuel, comme toute essence, est un composé de matière et de forme; il est individu de l'espèce, l'homme Socrate, homme par la matière; Socrate par la forme; la matière est l'*homme*, la forme est la *socratité*. Dans Platon également, la matière est l'*homme* et la forme la *platonité*. Ainsi l'essence *homme* qui résulte de l'union de la forme *humanité* à la matière *animal*, devient dans l'individu la matière *informée*, par la forme individuelle qui fait Platon ou par celle qui fait Socrate; de là une essence qui est tout l'individu. La forme qui, en s'unissant à la matière *animal*, constitue l'individu, est-elle ailleurs qu'en lui? non, assurément : point de Socrate hors de Socrate. Mais cette essence *humanité*, qui devient la matière de Socrate et comme le sujet de la *socratité*, est-elle ailleurs? pas davantage; sa pareille se retrouve dans la matière de Platon, mais n'est pas individuellement la même, elle est numériquement différente, c'est-à-dire que l'une et l'autre font deux : il y a analogie, c'est le mot d'Aristote[1], il n'y a pas identité. Or cette essence *humanité*, ou l'espèce humaine, n'est pas ce qui en est dans Socrate ou ce qui en est dans Platon, mais la réunion de toutes les essences pareilles ou analogues, constituées formellement dans chaque individualité. Elle est donc une collection. Une telle col-

[1] *Met.*, XII, IV et V.

lection, bien qu'essentiellement multiple, est une de nature, en ce sens qu'elle se compose, non pas des mêmes, mais des semblables; elle est *un* universel, *une* espèce, comme un peuple est *un* peuple.

Si l'on recherche maintenant comment la collection *humanité*, ou l'espèce humaine, est constituée, on trouve que dans chacune des essences qui la composent elle a pour matière l'*animal*, et pour forme une forme multiple et non pas une, la *rationnalité*, la *mortalité*, la *bipédalité*, et les autres formes substantielles de l'humanité, c'est-à-dire qu'elle est la collection de toutes les matières *animal* affectées ou *informées* de toutes ces formes substantielles. Et de même que la matière *homme*, ou, comme dit Abélard, *ce d'homme* (*illud hominis*), qui soutient l'individualité *Socrate*, n'est pas essentiellement la matière *homme* qui soutient l'individualité *Platon*, de même la matière *animal* (*illud animal*) qui soutient la forme *humanité* dans tel ou tel individu n'est que dans cet individu, mais son analogue, un non-différent d'elle (*indifferens illi*), se trouve comme matière dans chaque individu de l'espèce *animal*. Ce non-différent, ou cet indifférent à toute forme, semblable de nature et non identique, ne devient essentiellement différent et de plus en plus différent qu'en étant constitué formellement, d'abord par l'humanité, puis par l'individualité.

Si l'on réunit maintenant cette multitude d'essences soutenant les formes des diverses espèces *animal*, on aura une collection générique ou un genre, multitude autre que celle qui compose l'espèce. Celle-ci est la collection des sujets des individus humains,

celle-là est la collection des sujets des différences substantielles des diverses espèces. Chaque essence de la multitude ou du genre *animal* est composée matériellement de *corps*, formellement d'*animation* et de *sensibilité*. De toutes les essences du genre, aucune ne se trouve, quant à sa matière, ailleurs que dans chacune des essences qui le composent, mais elles ont des analogues ou des non-différents qui soutiennent les formes de toutes les espèces de corps. A ce degré, c'est la *corporéité* qui est la forme, elle qui était tout à l'heure comprise dans la matière, *animalité*. De même qu'il s'est composé un nouveau genre de la collection des *corps*, collection dans laquelle entre la réunion des essences de la nature *animal*, un nouveau genre, le genre *corps*, sera la collection de tous les êtres composés matériellement de *substance*, formellement de *corporéité*. Telle sera la constitution de toutes les essences du genre *corps*, ou bien de toutes les matières des espèces du corps, ou bien des substances informées de la *corporéité*. Faites abstraction de cette dernière forme, il vous reste des substances, c'est-à-dire des non-différents, et c'est là le genre le plus général ou suprême. Une espèce de ce genre soutient l'*incorporéité*, l'*incorporéité* est sa forme, comme la *corporéité* était tout à l'heure celle des substances, matières des essences du genre *corps*. Ces matières prises comme essences, indépendamment de la *corporéité*, sont les essences dont la multitude compose le genre généralissime de substance. Elles ne sont pas encore rigoureusement simples, on y peut encore décomposer l'être en deux principes; sa matière serait, pour ainsi parler,

la *pure essence*, sa forme la *susceptibilité des contraires*.

Nous avons atteint ici la matière première de l'être, mais puisque cette matière première est une notion, c'est-à-dire un défini, il faut bien que l'on puisse distinguer idéalement sa matière de sa forme, et la considérer au moins fictivement comme un genre dont la différence ou l'équivalent de la différence consiste uniquement dans la propriété d'engendrer des espèces. La susceptibilité des contraires, propriété de la pure matière, n'est pas, en effet, une forme réalisée, c'est la simple possibilité de la forme, c'est l'acte en puissance. L'indéterminé ne se réalise qu'en se déterminant. La définition qu'on vient de lire ne donne à l'indéterminé d'autre détermination que d'être déterminable. Ici la forme, qui, de sa nature, est actuelle, n'est que la possibilité de l'acte; l'acte indéterminé, mais possible, est en effet la seule différence qu'il y ait entre l'indéterminé pur et le néant. Qu'on y songe bien, la matière ou l'essence qui ne serait pas déterminable ne contiendrait plus rien de l'être, et ne serait que le néant sous un faux nom.

C'est ainsi qu'Abélard passe en revue les divers degrés de la catégorie de l'essence (substance), et dresse ce qu'on pourrait appeler l'échelle de l'être. Il serait possible de faire un travail analogue sur les autres catégories, quoique là les conditions de l'être ne soient pas aussi réelles, et qu'il ne s'y agisse que des êtres improprement dits, la qualité, la relation, etc., ne pouvant exister séparées d'un sujet. Mais, comme le veut Abélard, « que ce qui a été

« dit de la substance soit entendu des autres prédi-
« caments [1]. »

On remarquera que dans cette analyse des graduations de la substance, le mot matière ne doit pas être compris dans le sens de l'opposé de l'esprit, mais comme le nom du fonds de l'être, puisque dans le langage d'Abélard, conforme en cela à celui d'Aristote, on pourrait dire que la substance est indifféremment la matière de l'esprit et la matière du corps, ou qu'elle est la matière, le non-différent qui peut recevoir la forme de la corporéité ou la forme de l'incorporéité; mais ceci n'a d'importance que s'il faut prendre toute cette décomposition d'idées comme un dénombrement méthodique de réalités, et non comme une analyse de la pensée. Si nous avons fait plus que définir des mots, si nous avons décrit des choses, alors, sans doute, le genre substance serait un seul et même être réel, identique en soi sous des formes contraires, comme l'incorporéité et la corporéité, et il n'y aurait plus dans le fonds de l'être de différence substantielle entre la matière et l'esprit. C'est, pour le dire en passant, une objection, tout au moins une difficulté contre le réalisme, et qu'on pourrait traduire d'une manière qui la rendrait plus saillante. Par exemple, la substance, étant réellement la pure essence avec la susceptibilité des contraires, pourrait être indifférem-

[1] *De Gen. et Spec.*, p. 526. — Il est impossible de ne pas faire remarquer combien cette déduction de l'être dans ses diverses phases dialectiques ressemble à l'évolution ontologique de l'être partant du néant, dans la logique d'Hegel, pour s'élever par *le devenir* à toutes les formes de la réalité et de la pensée. (Hegel, OEuv. compl. en all , t. III; *Science de la Logique,* p. 77. Berlin, 1833.)

ment créée ou créatrice, finie ou infinie; or ce sont là certainement des attributs qui impliquent contradiction non-seulement entre eux, mais entre leurs sujets, et cela seul démontrerait au moins que le genre substance, libre de toute détermination, n'est pas une réalité.

Mais tout tombe, ou du moins les difficultés se déplacent, si l'on prend le parti de nier l'existence objective des genres et des espèces, et nous sommes ramenés à l'analyse des opinions d'Abélard sur la question; il va les justifier en passant en revue, suivant son usage, toutes les objections qu'elles peuvent encourir.

Et d'abord, il examine les diverses définitions qu'on peut donner de l'espèce, et recherche s'il en est aucune qui puisse lui être opposée.

1° La première désigne sous le nom d'espèce la multitude des essences semblables entre elles. Ainsi l'espèce *homme* comprend la matière de tous les individus qui la composent; en d'autres termes, la multitude humaine se compose de la matière de Socrate, de celle de Platon, et des autres. Or, la matière est ce qui reçoit la forme. L'espèce *homme* reçoit-elle donc la *socratité*, Socrate est-il l'humanité socratique? non, c'est ce qu'il y a d'*humanité*, *illud humanitatis*, dans Socrate, qui reçoit la *socratité*, et non l'espèce *humanité*. L'espèce comprend ce qu'il y a d'humanité dans Socrate et dans tous les autres; elle comprend tous les analogues ou *non-différents*. Lorsqu'on dit que l'espèce est la matière affectée de toutes les formes individuelles, on n'entend pas que toutes les essences de l'espèce reçoivent en masse

la forme d'un individu donné, mais qu'une seule d'entre elles, semblable de nature aux autres, analogue de composition élémentaire, et en ce sens non différente, *indifférente*, prend la forme qui l'individualise. On dit que toute l'espèce est propre à recevoir la forme individuelle, comme on dit d'un morceau de fer, qu'il sera couteau ou stylet, quoiqu'une partie seulement doive être stylet, une autre partie couteau. Ainsi l'espèce est réelle comme collection de réalités, mais non indépendamment des réalités qui la composent; elle n'existe pas intégralement dans chacune de ces réalités individuelles.

2° On définit aussi l'espèce, ce qui est affirmé de plusieurs, en vertu de la catégorie d'essence, ou bien ce qui est attribué à divers à titre d'essence (*prædicatum in quid*). Ce qui est attribué à ce titre est dit inhérent au sujet : or, l'espèce humaine, ou la collection des essences ou matières individuelles, n'est pas apparemment inhérente à Socrate ou à Platon. Une partie seulement de cette collection reçoit la *socratité* ou la *platonité*. En ce sens seulement l'humanité est inhérente à l'un ou à l'autre. C'est ainsi qu'on dit que je touche un mur, quoique toutes les parties de mon corps n'y soient point appliquées ou adhérentes (*hæreant*). C'est encore ainsi qu'on dit qu'une armée touche un rempart, un lieu quelconque, quoique tous les individus de cette armée ne le touchent pas. Ainsi l'espèce touche les individus, s'applique aux individus. Ce n'est qu'une des essences semblables de l'espèce qui est réellement dans l'individu, et c'est par extension que le langage semble attribuer toute l'espèce à l'in-

dividu. Lorsqu'on dit : Socrate est homme, on ne dit pas évidemment : Socrate est l'espèce *homme*, mais Socrate est de l'espèce *homme*.

3° En effet, voïci encore une définition de l'espèce : elle est ce qui est attribué en essence à l'individu, ou, si l'on veut, ce qui s'affirme comme prédicat essentiel de l'individu. En langage moderne, elle est l'essence de l'individu. Attribuer en essence, *prædicare in quid*, c'est dire *ceci est cela*. Or, si ceci est cela, ceci est identique à cela; alors *Socrate est homme* signifierait que Socrate et homme seraient une seule et même chose, et le singulier serait l'universel.

On retomberait ainsi dans l'erreur reprochée aux doctrines opposées. Elle vient ici de ce que l'on confond ces deux expressions *s'attribuer en essence* et *être identique*; mais cette confusion est fautive. De ce qu'une chose est le prédicat essentiel d'une autre, il ne s'ensuit pas que celle-ci soit celle-là, toute celle-là, rien que celle-là. S'attribuer en essence, c'est s'affirmer d'un sujet (Boèce) ; or les genres, les espèces, les différences substantielles sont également dans le cas d'être attribuées ou affirmées ainsi. Par exemple, la *rationnalité* peut, comme *l'homme*, s'attribuer en essence à Socrate ou s'affirmer de Socrate ainsi que d'un sujet. Socrate est-il donc la rationnalité? non ; on ne dit pas Socrate est la raison (*rationalitas*), mais Socrate est *un raisonnable* (*rationale*), c'est-à-dire Socrate est une chose dans laquelle est la raison. De même par cette proposition *Socrate est homme*, personne n'entend que Socrate soit l'espèce *homme*, soit cette multitude d'essences humaines qui composent l'espèce, mais qu'il est un des individus

dans lesquels se retrouve cette espèce. L'humanité est en lui, et il n'est pas l'humanité.

Ici Abélard entre dans une discussion d'une subtilité vraiment étonnante, et dont nous regrettons de n'oser mettre la traduction sous les yeux du lecteur; on l'y verrait se mouvoir avec une agilité et un aplomb rares à travers les mille détours de la langue et de la théorie dialectiques, et l'on comprendrait la surprise que devait causer aux esprits roides et durs encore de cette époque cette flexibilité d'une raison qui se déplie et se replie avec une égale facilité. Mais nous n'avons que trop éprouvé la patience du lecteur. Remarquons seulement que la conclusion générale, après tant de difficultés adroitement dénouées, c'est que l'espèce est une essence analogue ou identique de nature, mais numériquement diverse comme matière, et substantiellement diverse comme forme, dans chaque individu; en sorte qu'elle partage toute la réalité des individus, et n'en a aucune en dehors d'eux. De là une dernière objection.

Cette essence d'homme, qui est en moi, est quelque chose ou rien. Si quelque chose, elle est substance ou accident. Si substance, substance première ou seconde. Si première, elle est individu; si seconde, elle est genre ou espèce.

La réponse est qu'aucun nom direct ou métaphorique n'a été donné à cette sorte d'essence. Les auteurs n'ont nommé que les natures; or, on a vu que cette essence n'est pas une nature; elle n'est pas une chose existante, une substance; le fût-elle, ce ne serait pas une substance à laquelle fût applicable la distinction des substances premières ou secondes; car cette

distinction ne convient qu'aux natures. « Si nous « l'admettions ici, nous serions conduits dans un « défilé où il faudrait que cette essence fût l'indi- « vidu, ou les genres et les espèces. Nous ne sommes « pas les seuls à récuser dans certains cas la distinc- « tion de la substance première ou seconde. D'autres « disent bien qu'*homme blanc* est une substance, et « n'est pourtant ni substance première, ni substance « seconde[1]. »

Cette dernière objection n'est pas la moins importante, et c'est en la discutant qu'Abélard s'approche le plus de la négation des espèces. En effet, voici son raisonnement. Ce qu'il y a d'humain en moi, cette humanité qui est en moi, n'a point de nom, parce que ce n'est point une nature. Et ce n'est point une nature, car ce ne peut être une substance première ni une substance seconde. En effet, cette essence d'humanité ne saurait être substance première, car il y aurait contradiction dans les termes à dire qu'elle est individu, puisque dans Socrate elle est l'humanité, moins l'individualité. Elle n'est pas substance seconde, car elle est l'humanité, moins tout ce qui de l'humanité n'est pas dans Socrate, c'est-à-dire moins la presque totalité de l'espèce. La nature *Socrate* porte son nom, la nature humaine porte son nom; l'essence spéciale qui est en Socrate, n'étant ni l'individu ni l'espèce, n'est pas une chose qui suppose un acte de création différent, puisqu'elle est distinguée de l'individualité qui fait la différence réelle, et séparée de toutes ses semblables qui, réunies, formeraient seules un

[1] *De Gen. et Spec.*, p. 534.

ensemble de produits d'une certaine création. Elle n'est donc point une nature; elle n'est ni une chose ni une substance, et l'on ne peut dire que l'essence d'un individu soit l'espèce. Mais Abélard a oublié de répondre au dilemme fondamental de l'objection; cette essence d'humanité, qui est dans l'individu, est quelque chose ou rien. Ou plutôt en remarquant avec tant de soin qu'elle n'a pu être nommée, parce que le nom n'a été donné qu'aux natures véritables, c'est-à-dire aux choses réelles, il risque bien de faire entendre que ce qu'il y a en moi d'humain et de non individuel, n'est rien par soi-même, ne pouvant être à soi seul une substance. Or, l'espèce qui est la collection des ressemblances moins les différences, serait alors une collection de non-substances, et par conséquent de néants, si l'on ne la considère comme une collection purement intelligible, c'est-à-dire si l'on ne revient au conceptualisme.

Mais Abélard semble moins préoccupé des objections que des autorités contraires. Il avoue qu'on en trouve, quoiqu'il pense avoir supprimé toute opposition possible *de la part d'un esprit raisonnable*. Ainsi Boèce a dit : « Quelque nombreuses que soient les espèces, le genre est un, non que chaque espèce prenne une part du genre, mais c'est que chacune a en même temps tout le genre. » Comment concilier ces mots avec l'idée qu'une partie des essences d'*animal*, qui font le genre *animal*, est informée par la rationnalité pour faire l'homme, une partie par la forme de l'irrationnalité pour faire l'âne, et que jamais toute la quantité du genre n'est dans quelqu'une des espèces? Mais Boèce parle ainsi dans le

traité où il soutient que les genres et les espèces ne sont pas[1], ce qui ne pouvait *se soutenir sans un sophisme.* « Dans un sophisme le faux est à sa place. » On pourrait d'ailleurs observer que, quand il nie que les espèces prennent une partie du genre, il ne s'agit pas des essences qui composent la multitude, mais des parties de définition. Exemple : le genre animal est composé du corps pour matière, et de la sensibilité pour forme. Lors donc que, par parties de sa quantité, il se distribue en espèces, une des espèces ne prend pas la matière sans la forme, une autre la forme sans la matière; mais dans chaque espèce passent la forme et la matière du genre. « La différence est en effet ce que l'espèce a de plus que le « genre.... Il n'y a donc pas dans le genre comme « dans un corps des parties blanches, des parties « noires qu'on puisse choisir et prendre. Considéré « en soi, le genre n'a point de parties, il n'en a que « si l'on appelle ainsi les espèces. Tout ce qu'il a en « soi, il le conservera donc, non dans ses parties, « mais dans la totalité de sa grandeur ou dans sa « quantité[2]. »

Abélard avoue que dans son système une partie du genre *animal* prend la rationnalité, l'autre l'irrationnalité ; mais sans que la partie qui est touchée par l'une, soit aucunement affectée par l'autre, et réciproquement. Autrement, deux opposés seraient unis dans un même, contradiction que ne peuvent éluder ceux qui soutiennent l'*idée du grand âne*[3].

[1] Boeth., *In Porph.*, l. I, p. 54.

[2] *Id., ibid.*, l. IV, p. 87.

[3] Ce devait être quelque sophisme connu dans l'école. Il s'y disait

Mais comment accorder tout cela avec les termes de Boèce? En disant nettement que « ces termes se lisent « dans un passage où il soutient que les différences « ne sont rien, ou que deux opposés sont dans un « même, ce qui est faux et ne peut se prouver sans so-« phisme. Il a donc introduit du faux dans son rai-« sonnement, et cela sans se tromper; car il savait « que c'était faux, mais il voulait conduire à bonne « fin son sophisme. »

Boèce n'a-t-il pas dit encore : « Comme une même « ligne est convexe et concave, ainsi le même peut « être sujet de l'universalité et de la particularité[1]. » Le singulier serait-il donc universel? nullement, particulier n'est point ici pour singulier, mais pour spécial. Car il ajoute : « Les genres et les espèces, c'est-« à-dire l'universalité et la particularité, ont le même « sujet. » Sa pensée est donc que comme la même ligne est sujet de la concavité et de la convexité, ses accidents, Socrate est le sujet du genre et de l'espèce, ses prédicats; en d'autres termes, il est animal et homme. Dans le phénix, la matière et l'individu sont une seule et même chose. Cependant la matière est sujet de l'universalité, l'individu de la singularité, sans que le singulier soit l'universel, quoique l'un soit le même que l'autre. « Aux autorités con-« traires on pourrait opposer en grand nombre des « autorités favorables. On compterait avec peine les

couramment que l'animal avec la rationnalité fait l'homme, et l'âne avec l'irrationnalité. Or si l'animal tout entier était dans chaque espèce, il serait homme et âne à la fois, il contiendrait deux opposés dans l'identique. C'était probablement l'erreur de la théorie dite du *grand âne*, *grandis asini sententia*. (P. 536.)

[1] *In Porph.*, p. 56.

« confirmations que pourrait recueillir un examina-« teur diligent des écrits des logiciens[1]. » Et plus d'une citation déjà invoquée reparaît, une entre autres où l'on voit que Porphyre regarde l'espèce comme *un collectif* en une seule *nature*[2], d'où il suit que l'espèce est une nature collective, sans qu'il soit expressément dit que les éléments de la collection soient des natures. On y voit que Boèce est d'avis que les genres et les espèces sont pensés; qu'une ressemblance pensée, une pensée recueillie (*collecta*) de divers individus semblables, en est la définition; que les universaux sont conçus, non pas d'un seul, mais de tous les individus réunis; que l'humanité *recueillie* des individus est comme ramenée à un seul concept et à une seule nature[3]. Enfin, on relit cette phrase de Boèce : « Celui qui le pre-« mier dit *homme*, n'eut pas dans l'esprit l'homme « composé de tous les individus, mais cet individu sin-« gulier auquel il voulut imposer le nom d'homme. » Et cette dernière phrase semble la profession du nominalisme.

En général, la doctrine qui réduit les idées générales à des idées collectives est celle des nominalistes modernes. On sait à quel point Locke, surtout Hume et Condillac en ont abusé. Il est remarquable qu'ici Abélard l'invoque au moment où il entend se distin-

[1] *De Gen. et Spec.*, p. 537.

[2] Voici comme Porphyre est cité : « Collectivum in unam naturam species « est, et magis id quod genus. » Le texte de Boèce ajoute *multorum* après le premier mot, et donne à la fin : *et magis etiam genus*. (*In Porph.*, III, p. 76.) C'est bien la traduction de l'original. (*Isag.*, II.)

[3] *In Porph.*, l. I, p. 56. — *In Præd.*, l. I, p. 129. — *In Lib. de Interp.*, ed. sec., p. 339-340.

guer des nominalistes, et se défendre contre eux. C'est une preuve de plus que ceux de son siècle allaient jusqu'à contester, non pas seulement la réalité essentielle, mais le fondement réel des genres et des espèces, et qu'en outre, dans cette question ardue et difficile, la face des idées est tellement changeante que les mêmes arguments peuvent quelquefois être appelés presque dans les mêmes termes au secours des thèses les plus opposées. Après avoir discuté toutes les objections prises de la définition de l'espèce, Abélard s'en fait une nouvelle, à laquelle il attache beaucoup de gravité; c'est l'objection prise des éléments, qu'il avait lui-même dirigée contre les systèmes des autres. Voici comme on peut l'exposer d'après lui.

Pour constituer une chose quelconque, la matière et la forme suffisent. L'individu se compose de l'espèce au dernier dégré de spécification et de la forme qui lui est propre; l'espèce se compose du genre pour matière et de la différence pour forme. D'où procèdent les éléments physiques des substances corporelles? On ne voit pour eux nulle place dans l'échelle de l'être. Car la corporéité, elle, n'est qu'une forme, et la matière sans forme se subtilise et se sublime à ce point qu'elle n'est plus en quelque sorte que la matière mathématique, que l'axe des substances, ou un je ne sais quoi idéal qui ne peut qu'en se *formalisant* devenir la matière consistante ou l'agrégat des éléments. Or, ces éléments eux-mêmes semblent aussi la matière de tous les corps; ils leur sont antérieurs, et Aristote a dit que l'eau et le feu dont l'animal se compose précèdent l'animal.

Il faut donc admettre que les éléments des corps ne sont pas antérieurs aux corps, puisqu'ils ne peuvent devenir la forme de la matière qu'en même temps que la corporéité le devient aussi. En d'autres termes, les éléments ne sont pas les éléments du corps, puisqu'ils naissent en même temps que le corps.

Cette difficulté embarrasse visiblement l'esprit hardi et subtil d'Abélard. Au fond, c'est, sous une forme particulière, la difficulté connue de conserver la réalité solide de la matière dans l'alambic puissant de l'analyse idéologique. Mais notre philosophe semble plutôt inquiet de tout concilier avec la doctrine des éléments d'Aristote qu'avec les convictions de l'expérience et du sens commun. *Dura est hæc provincia*, dit-il. Il ne lui semble pas que ses maîtres aient donné une explication raisonnable. Pour lui, il dira ce qu'il croit le plus vrai, *tamen quod mihi verius videtur, hoc est*[1].

Lorsque les créateurs de la physique voulurent s'enquérir de la nature des choses, ils considérèrent d'abord celles qui tombaient sous les sens. Celles-ci étant toutes composées, la nature n'en pouvait être pleinement connue que si l'on connaissait les propriétés de leurs composants, jusqu'à ce que l'intelligence atteignît ces parties excessivement petites qui ne pouvaient être divisées en parties intégrantes. L'analyse s'arrêtant là, il fut naturel de rechercher si ces dernières parties, ces essences minimes, *essentiolæ*, étaient absolument simples, ou se compo-

[1] *De Gen. et Spec.*, p. 538.

saient aussi de matière et de forme. Or, la raison trouva qu'elles étaient des corps ou chauds, ou froids, ou autres, en un mot ayant quelque forme; car ce sont là, ce semble, les éléments purs de Platon[1]. On laissa donc de côté les formes, et l'on examina la matière, qui restait seule, pour savoir si elle était simple. Mais cette matière, c'était le corps, et le corps est composé matériellement de substance, formellement de corporéité. On laissa encore de côté la forme de la corporéité, et considérant la matière, c'est-à-dire la substance, on lui trouva pour matière la pure essence (l'existence abstraite des modernes, l'être pur d'Hegel), et pour forme la susceptibilité des contraires. La pure essence fut reconnue absolument simple, c'est-à-dire comme n'étant plus composée, et pour cette raison, elle fut appelée l'universel ou l'informe, c'est-à-dire, non pas ce qui ne reçoit point de forme, mais ce qui n'est constitué par aucune forme.

Abélard se fait une objection : l'âme, dira-t-on, ou le principe qui anime l'animal, se composerait donc d'un universel sans forme; car ou elle n'existe pas, et alors l'animal n'existe pas, ou, comme l'animal consiste matériellement dans le corps, le corps dans la substance, la substance dans la pure essence qui est appelée universelle, il faut que l'âme consiste

[1] On sait que Platon dans le *Timée* ne donne pas le nom d'éléments aux corps que l'on appelle ainsi, mais qu'il les considère eux-mêmes comme composés de principes ou éléments qu'il réduit à des lignes et à des figures, tant il les épure et les raréfie. Ce qu'on a appelé la géométrie corpusculaire de Platon ne pouvait être compris d'Abélard (*Timée*, t. XII, trad. de M. Cousin, p. 150-161 et suiv. — Cf. dans l'édition de M. H. Martin, les notes 55, 66 et suiv., t. II.)

matériellement dans l'universel. L'âme disparaît donc, ou n'est au fond qu'un universel ou un indéterminé.

Ainsi, de la théorie aristotélique ou scolastique de l'être résulterait, d'une part, la disparition des éléments physiques des corps, de l'autre, l'impossibilité d'attribuer une existence substantielle à l'âme. Voici comment Abélard se tire de ces deux difficultés.

Le nom d'universel n'a pas été donné, selon lui, à cette collection totale de toutes les essences, laquelle, *informée* par la susceptibilité des contraires, se divise partie en corps, partie en esprit, mais seulement à ce qui, dans cette multitude, grâce à la susceptibilité des contraires, reçoit et soutient essentiellement la corporéité, et qui n'a rien de commun avec l'essence de l'esprit[1]. Si l'on demande comment le même nom, ce nom d'universel, ne serait donné qu'à une partie de la multitude comprise sous le titre de pure essence, et non à l'autre partie qui, à ce degré de l'échelle de l'être, n'en est pas différente, en ce sens que l'une et l'autre partie de la collection sont constituées de ce qu'il y a de commun dans toutes les substances; si l'on ajoute qu'on ne peut imposer à une partie un nom qui signifie une chose d'une nature contradictoire à celle de la partie qui, génériquement, n'est pas différente de la première, règle suivie jusque-là dans toute l'é-

[1] Ceci n'est pas tout à fait conforme à une proposition insérée quelques pages plus haut, et dont le sens se retrouve dans notre extrait. « Singulæ « corporis essentiæ ex materia, scilicet aliqua essentia substantiæ, et forma, « corporeitate constant; quibus indifferentes essentiæ incorporeitatem, « quæ forma est, species, sustinent. » *De Gen. et Spec.*, p. 525.

chelle, Abélard répond que nul ne peut faire qu'en imposant le nom on ait eu également dans la pensée les essences qui recevraient la forme de l'esprit et celles qui recevraient la forme du corps; car ce n'est pas des choses insensibles, mais des choses sensibles qu'on monte aux intellectuelles, et c'est ici du genre *corps* que l'on s'est élevé à la matière incorporelle. Ce que le physicien a nommé universel, c'est cette matière de la substance (*ce de matière, illud materiæ*) que la pensée rencontre, à titre d'essence, en montant du sensible à l'intellectuel, et nullement un principe génériquement non-différent, un non-différent quelconque auquel il n'a peut-être pas songé, dont il n'avait pas à s'occuper (*vel non cogitavit, vel non curavit*). « Son office, à lui, n'est pas « de feindre ou de dissimuler, comme les dialecti« ciens; aussi Platon dit-il qu'avant son temps per« sonne n'avait traité de cette substance élémen« taire [1]. »

Ces mots de notre auteur sont singuliers et expressifs, ils témoignent d'un certain mépris pour ses confrères en dialectique, et ce mépris cadre mal avec son estime pour la dialectique même. Ici, comme en quelques autres passages, on croit entrevoir que s'il avait connu une autre philosophie, il l'aurait adoptée. Donnez-lui les écrits de Platon, il était platonicien.

Quant à son raisonnement, le voici en d'autres termes. Rappelons-nous que la généalogie des espèces et des genres avait pour but de donner la

[1] *De Gen. et Spec.*, p. 539. — *Timée*, trad. de M. Cousin, p. 150.

génération et la classification des êtres sensibles; si donc, en remontant l'échelle des sensibles, on est arrivé à ce point où l'être cesse d'être corporel, ce qui est inévitable, on n'a pas cependant cessé de se préoccuper uniquement de la constitution de l'être sensible; c'est d'elle seule qu'on a prétendu parler, c'est son principe incorporel, ou la matière première, qu'on a prétendu nommer, et ce qu'on a dit ne s'appliquait nullement à l'esprit, dont on ne traitait pas.

Cette réponse n'est pas forte, et nous paraît une excuse plutôt qu'une solution. Il reste qu'à ce degré de l'abstraction, ce qui demeure de la substance corporelle est la notion d'un principe indifférent (*non differens*), qui convient aussi bien au corps qu'à l'esprit; tout ce qu'on affirme de ce principe devrait donc être compatible avec la forme *corps* et avec la forme *esprit*. La difficulté est peu sérieuse dans l'hypothèse du nominalisme. Si tous les genres ne sont que des vues de l'intelligence, ils sont sans conséquence, et en abstrayant graduellement des notions d'individu, d'animal, de corps, tout ce qui répond à l'étendue sensible, pour arriver à l'idée abstraite d'essence pure, conciliable avec le corps comme avec l'esprit, la pensée ne risque pas plus de spiritualiser le corps que de matérialiser l'esprit; les réalités n'ont rien à gagner ni à perdre dans cette analyse des fictions de la pensée, dans cette recherche purement verbale, que la grammaire revendique, et qui touche peu l'ontologie. Mais Abélard n'a jamais professé le nominalisme, il vient de le réfuter au contraire. C'est un sophisme, a-t-il dit,

que de prétendre que les genres et les espèces ne sont rien, et c'est pourquoi il se borne à une explication qui peut servir d'apologie aux physiciens, et il se réserve sur le fond des choses.

Il revient donc à l'autre objection, celle qu'il appelle la question des éléments. C'est elle, en effet, qu'il s'est posée d'abord; celle qui est relative à l'âme est venue incidemment. Il s'agit de savoir comment, la constitution des corps ayant été ramenée à quelque chose d'incorporel, peuvent naître les éléments, les éléments physiques. Ils existent, ils doivent se composer de général et de spécial, de matière et de forme; or on ne trouve nulle part dans l'échelle la place qu'ils doivent occuper, ces éléments antérieurs aux corps, puisqu'ils en sont les composants. Au-dessus du corps cesse le corps; les éléments seraient donc incorporels et tomberaient dans la matière première; comment seraient-ils alors l'air, l'eau ou le feu? La difficulté vient évidemment de la notion même des éléments. Si les scolastiques avaient vu décidément que les éléments, ceux des modernes comme ceux des anciens, ne sont eux-mêmes que des corps, corps composants des corps composés, Abélard aurait pu négliger l'objection, mais il est loin de ces idées, et il répond :

Un corps individuel a une quantité donnée égale à sa matière[1]. Les formes qu'il est habile à recevoir, en s'ajoutant, n'augmentent pas les quantités. Soit le corps individuel Socrate. La part de pure essence appelée un universel, qui est en Socrate, se com-

[1] Je traduis ainsi en hésitant cette phrase singulière : « Unumquodque « individuum corporis quantum est, tantum in se habet fructum. » (P. 539.)

pose intégralement d'une essence qui peut se diviser en parties; ce n'est point la substance, mais la susceptibilité des contraires ; ces contraires l'*informent*, et ainsi se produit telle ou telle essence substantielle. Or, cette susceptibilité des contraires affecte aussi bien chacune des parties que le tout. La part de pure essence dans Socrate est devenue un composé de susceptibilité des contraires et de corporéité, et de là une certaine essence corporelle. Mais aussitôt que la corporéité affecte le tout, elle affecte les parties, chacune a sa corporéité, et il se produit ainsi autant d'essences corporelles. Puis enfin, l'animation advient au tout et produit une essence de corps animé. Mais ici la scène change, l'animation affecte le tout, non les parties; celles-ci, au contraire, sont inanimées. De même, la sensibilité, en affectant le tout, constitue une essence d'animal; mais les parties reçoivent d'autres formes qui produisent plusieurs essences d'autres espèces, dont les noms ne nous sont pas présents. Enfin le tout reçoit la faculté de la science (*perceptibilitas disciplinæ*), et l'homme existe. Mais chaque particule reçoit d'autres formes qui font d'autres essences parmi les animés. Enfin la *socratité* informe toute cette essence d'humanité et constitue Socrate. Mais aussitôt d'autres formes affectent les parties de cette essence d'humanité; les unes, les couleurs et les formes du feu, en affectent certains atomes et font le feu; d'autres s'appliquent à d'autres atomes et font l'eau, et ainsi du reste. Les parties du tout se trouvent ainsi être feu, eau, air ou terre. De cette manière, il n'est pas plus impossible que Socrate soit composé des

éléments, que de pieds et de mains. Ce sont également ses parties composantes. Telle est l'origine des éléments et l'origine des individus, pour qui trouverait absurde que des essences générales et spéciales se composassent d'éléments.

Ce n'est pas qu'on ne pût dire aussi que, dès que l'animation affecte le corps, les formes des éléments affectent les essences de ce corps, ou du moins, qu'aussitôt que la sensibilité affecte le corps animé, ses parties deviennent éléments. Ainsi s'expliquerait et le mot d'Aristote, que les quatre éléments précèdent absolument l'animal, et le mot de Platon, que les éléments viennent de l'*hyle* (la matière), et que des éléments vient tout le reste[1]. Abélard avoue qu'ici il paraît avoir suivi une marche contraire et renversé la règle générale, qui veut que les simples soient antérieurs aux composés.

Il s'arrête là, et, comme on voit, ne se montre pas net et décidé. Son explication se réduit en effet à distinguer dans chaque essence le tout et les parties. Depuis la pure essence jusqu'au corps, l'essence reçoit les mêmes formes, soit dans le tout, soit dans les parties. A compter du corps animé, il n'en est plus ainsi, et les formes qui affectent le tout

[1] *De Gen. et Spec.*, p. 540. — J'ignore où Abélard a pris ces deux citations. Quant à la première, je vois bien que dans les Topiques Aristote dit qu'Empédocle pensait que les quatre éléments étaient *ceux de tous les corps*, et précédaient l'animal, ou le corps animé (l. I, c. XIV, § 5). Mais Abélard n'avait point les Topiques. Quant à la pensée qu'il attribue à Platon, elle est bien dans le *Timée* (trad. de M. Cousin, p. 152 et 156), mais elle n'y est pas dans les termes qu'il emploie; Platon ne se sert pas en ce sens du mot *hyle*, ὕλη. (Not. 134 de la trad. du *Timée* de M. H. Martin, t. II, p. 295.)

ne sont plus celles qui affectent les parties. Ainsi le tout d'une espèce d'animal est composé de parties qui pourraient être d'autres espèces d'animaux. Le tout d'un homme est composé d'atomes qui ne sont pas des hommes, mais des éléments. Ou bien, si l'on tient à ne pas s'écarter de l'autorité des anciens qui veulent que les éléments aient précédé ou les animaux ou les corps, il est loisible de faire remonter la distinction plus haut et d'admettre qu'au moment où le tout d'une essence reçoit la forme animal ou la forme corps, ses parties reçoivent simultanément la forme éléments. C'est dans cette alternative qu'Abélard vous abandonne.

Après tout, ce n'est là qu'une objection discutée, et la discussion des objections et des textes, c'est-à-dire la controverse proprement dite, couvre et obscurcit l'exposition de la doctrine même. Celle d'Abélard est contenue dans la distinction de la matière et de la forme appliquée à la constitution du genre et de l'espèce. Là est sa pensée fondamentale, son système, sa doctrine. Et ce n'est pas, chose étrange, ce qu'on loue, ce qu'on blâme, ce qu'on discute en lui. En vérité, lorsque je vois comment et ses contemporains et leurs successeurs ont qualifié et jugé son système, je me prends à croire qu'ils ne l'ont pas connu, ou qu'ils ont seulement connu soit la partie polémique de ce système, soit des idées soutenues par lui au temps de sa vie militante; tandis que nous le jugeons ici sur quelque ouvrage tardivement composé ou revu, témoignage suprême de ses opinions modifiées par l'expérience et ramenées à leur forme dernière. Ce qui est

assuré, c'est qu'avec le fragment que nous étudions, on ne comprend point comment, par trois fois, Jean de Salisbury a pu lui imputer d'avoir substitué l'oraison au nom dans la définition des universaux. Nous le comprendrons mieux au chapitre suivant. Le seul point essentiel, c'est qu'il insistait beaucoup sur la *prédication* de l'espèce. Dire que l'espèce se *prédit* ou plutôt s'affirme, et rechercher comment et dans quelle condition elle est ainsi attribuée, c'est bien en effet l'étudier comme élément de la proposition. Vouloir qu'elle ne s'affirme pas comme inhérente, comme attribut essentiel, mais comme désignation, signification, tout au plus qualification, c'est en effet nier qu'une chose puisse être prédicat d'une chose. S'enquérir de la signification principale, c'est examiner une question de logique abstraite; en un mot, c'est au moins, quant à la forme, convertir la question en une question d'oraison[1]. Il est donc vrai qu'Abélard semble souvent rechercher uniquement ce que signifie une attribution de genre ou d'espèce; et, sous ce rapport, il tend à tout réduire à une question de langage.

Mais, indépendamment de ce que cette remarque est à peu près commune à toutes les discussions de la scolastique, ne sait-on pas qu'elle pourrait à la rigueur et sur les premières apparences s'appliquer à presque toute recherche scientifique? On ne peut philosopher qu'avec des mots, et la recherche de toute chose peut se réduire extérieurement à l'étude de l'oraison. L'important, c'est que l'oraison ne soit

[1] Voyez c. VIII, p. 17, la citation de Jean de Salisbury et le chap. suiv.

pas vide; c'est que les mots cadrent avec les choses; il suffit même qu'elle signifie des choses dans la pensée de l'auteur. Or assurément ici Abélard a entendu donner les conditions mêmes de l'être, en le décomposant, à tous les degrés métaphysiques, en matière et en forme; et il est loin d'avoir cru n'agiter qu'une question de grammaire, ainsi que le voulait et l'avouait l'école de Roscelin. Il n'en est pas moins vrai qu'il pourrait bien n'avoir remué que des mots; mais c'est ce qui arrive à toute théorie fausse, et ce reproche on pourrait en ce sens l'adresser même à Guillaume de Champeaux, si les essences universelles n'existent pas, même à Bernard de Chartres, si les idées éternelles sont une chimère. Mais cette critique est d'un tout autre ordre, et jusqu'à jugement définitif, tenons que le principe d'Abélard, c'est la distinction de la matière et de la forme appliquée à la constitution des universaux.

Si l'espèce se distingue du genre, c'est par la différence. La différence est l'attribut essentiel et caractéristique, et non le simple accident; et comme le genre plus la différence ou la matière plus la forme est une nouvelle essence, l'essence spécifique, distincte de l'essence générique, il est difficile de ne pas regarder la différence ou la forme comme quelque chose de réel, comme au moins un élément constituant de l'être. Et en effet, Abélard, lorsqu'il n'argumente pas contre le réalisme, nous donne cette idée de la différence ou de la forme. Cette idée est si bien celle d'Aristote, qu'on a cru la traduire par l'expression de *forme substantielle*. Mais qu'est-ce que la forme substantielle en soi? Aristote a beau-

coup reproché à Platon de ne pouvoir dire quel est le mode d'existence des idées. Comment répondrait un disciple d'Aristote à cette question : Quel est le mode d'existence des formes substantielles ?

Il y a quelque vue confuse de cette difficulté dans la préoccupation où une autre question jette Abélard. A quel prédicament appartient la différence ? C'est ici un point très-important de la théorie scolastique. Voici comment il le pose : les différences doivent-elles être rapportées à un prédicament ? Il répond qu'elles doivent être placées en dehors des prédicaments.

Quelques-uns ont voulu les classer exclusivement dans le prédicament de substance, n'admettant pas que la division de celui de qualité en deux espèces prochaines divise le genre par différence. Comme l'essence d'homme qui est en Pierre est autre que celle qui est en Paul, sans différer par une forme spéciale, la blancheur, disent-ils, n'est pas la noirceur, et divise ainsi la couleur, genre de la qualité, sans qu'il y ait différence de forme. Mais cela ne vaut pas la peine qu'on y réponde, *contra hoc agere vile est*; la couleur ne saurait être le genre de la blancheur, l'une étant aussi simple que l'autre.

On ne doit attention qu'à l'opinion soutenue par des *hommes authentiques* (*authentici viri*). Suivant eux, les espèces, résultant toutes de différences, sont toutes dans quelque prédicament, car tout ce qui est est dans un prédicament. Celui des différences est la qualité, car elles sont toutes posées comme prédicats *in quale* (et non *in quid*); seulement ce sont des prédicats de qualité substantielle, non acci-

dentelle. Dans ce système, la différence serait la qualité substantielle par excellence, l'essence seconde de quelques philosophes modernes.

Mais c'est une règle de Boèce que tout genre est naturellement et complétement divisé en deux essences prochaines [1]. Ainsi le genre le plus général ou prédicament de qualité, se divise ainsi ; les deux espèces prochaines qui en épuisent la distribution sont, par la vertu des différences, constituées chacune en genre proprement dit ; or quelles sont ces différences constitutives ? des qualités, par la supposition. Quelles sont ces qualités ? elles sont ou la qualité même (genre le plus général, prédicament de qualité), ou les espèces divisantes, ou contenues dans les espèces prochaines. Le premier cas est impossible : le généralissime, le prédicament, ne peut se servir à lui-même de forme pour se constituer en espèce ; ce serait la matière devenant sa forme essentielle, et qui pourrait alors être sans elle-même, la forme étant distincte de la matière. Le second cas n'est pas plus admissible. Soit *a* et *b* les espèces divisantes ; *a* et *b* ne peuvent être les différences *a* et *b*, c'est-à-dire constituer elles-mêmes avec elles-mêmes. D'abord ce serait admettre qu'un même peut être antérieur et postérieur à lui-même, le constituant étant dans ce cas identique au constitué ; puis il faudrait supposer que *a*, par exemple, forme du prédicament qualité, et constituant l'espèce *a*, est une partie de l'essence de soi-même, ce qui répugne à la raison ; ou bien qu'en s'unissant comme forme à la

[1] *De Div.*, p. 643.

qualité, il constitue *b*, comme *b* lui-même constitue *a*. Des deux côtés impossibilité égale, car si *a* est la forme substantielle de *b*, *b* contient *a* comme partie de son essence, unie à la qualité, sa matière. Mais *b* ne peut plus être la forme substantielle de *a*; car *a* contiendrait ainsi, comme partie formelle unie à la qualité, sa matière, *b*, qui est un tout définitif contenant déjà *a* comme partie de son essence, et réciproquement. En d'autres termes, *b* serait égal à *a*, plus la qualité, c'est-à-dire serait plus grand que *a*, et *a* serait égal à *b*, plus la qualité, c'est-à-dire plus grand que *b*. La contradiction est évidente. Prétendra-t-on placer auprès de la division de la qualité en *a* et *b* une autre division en *c* et *d*, et faire réciproquement des deux membres de l'une des divisions les différences de l'autre? Ainsi, parce qu'animal est divisé soit en rationnel et irrationnel, soit en mortel et immortel, rationnel et irrationnel seraient les différences constitutives d'animal mortel et d'animal immortel, et réciproquement! L'absurdité de cette combinaison n'a pas besoin de la démonstration algébrique.

Il suit que si vous placez les différences dans la catégorie de qualité, il n'y aura plus d'autres espèces que des espèces de qualité; car toute espèce repose sur une différence, et Aristote a dit : « Des genres « divers et non subordonnés entre eux, les espèces « et les différences sont diverses [1]. »

Abélard conclut de ces objections, qu'il déclare insolubles, que les différences substantielles ne sont

[1] Arist., *Cat.* III, et dans Boèce, *In Præd.*, I, p. 124.

dans aucun prédicament. « Elles ne sont que de simples formes, n'étant en aucune façon composées « de matière et de forme, puisqu'elles viennent dans « la matière du sujet constituer une nature sans être « constituées par rien..... Je ne suis point conduit « là, » ajoute-t-il, « par la raison seule. » Et il essaie de s'accorder avec Boèce.

Maintenant il faut songer aux conséquences. Un point important doit être évité : *restat grandis labor*, dit Abélard. Il faut prendre garde d'être forcé à concéder que la matière de la substance soit un des genres les plus généraux, savoir la catégorie de la substance, et que la susceptibilité des contraires, et en général toutes formes simples, soient des espèces. Ce serait une conséquence grave, parce qu'alors la matière de la substance étant un genre, c'est-à-dire une essence, elle en constituerait une autre avec la susceptibilité des contraires; à ce point de l'échelle, au lieu d'un seul degré, il y en aurait deux, et la substance, au lieu d'être la dernière expression de l'être, puisqu'elle n'a au-dessus d'elle qu'un principe intelligible, un abstrait qui est supposé sa matière ou la pure essence, ne serait plus qu'une espèce de l'être. C'est ce qui arriverait si l'on appliquait sans précaution la théorie de la différence, et que l'on fît de la susceptibilité des contraires, comme forme simple, une différence spécifique.

Remarquez combien Abélard met de prix à retenir et à sauver les caractères de la substance; il s'en fait une grande tâche, *grandis labor*. Mais, dit-il, pourquoi la matière de la substance paraît-elle être un genre? parce qu'elle est attribuable à plusieurs

d'espèce différente, d'essence différente. Elle appartient à plusieurs espèces dont elle est la matière, elle peut être conçue de plusieurs espèces existant comme sujets; c'est-à-dire que les différents sens de la définition du genre lui sont applicables. Mais il faut remarquer que, dans cette définition, être attribuable à plusieurs, c'est l'être à plusieurs espèces prochaines ou immédiatement subordonnées; or, la matière de la substance n'a point d'espèces qui lui soient immédiatement subordonnées. Le corps et les espèces qui viennent les premières dans le prédicament de la substance, sont immédiatement subordonnées à celle-ci, à la substance la plus générale, laquelle n'est pas seulement la matière de la substance, mais cette matière de la substance ou la pure essence, plus la susceptibilité des contraires. Nous pouvons même dire que cette pure essence n'est pas réellement une essence, elle ne suffit pas pour qu'on puisse faire une réponse convenable à la question *per quid*, c'est-à-dire si l'on demande d'une chose ce qu'elle est; car c'est mal répondre que de répondre à une question ce que paraît savoir celui qui questionne. Or, celui qui demande ce qu'est une chose sait évidemment qu'elle est, puisqu'il pose cette question préalable. Si donc l'on demande : qu'est-ce que la substance? répondons : elle est [1]; car on ne peut répondre par son nom et dire qu'elle est la substance.

[1] *De Gen. et Spec.*, p. 546-547. — « Si ergo quæritur : quid est substantia? « respondeamus : est. » Ce passage remarquable conduirait à une difficile question, celle de la possibilité d'une distinction entre la substance et l'essence, entre l'essence et le mode essentiel, constitutif, ou la différence, entre ce dernier mode et l'accident. Le fond de tout ce qu'enseigne là-dessus la scolastique se trouve au commencement de l'Organon. *Cat.* I, II, V,

On insistera et l'on dira que si la susceptibilité des contraires a pour support la pure essence, elle lui est attribuée à titre de prédicat, de sorte qu'on peut énoncer cette proposition : la pure essence est susceptible des contraires. Dans ce cas, elle est une substance, et elle passe dans le prédicament de la substance; car si elle est la substance elle-même, elle est le genre le plus général; si elle vient après la substance, si elle est son inférieure, elle est la substance corporelle ou incorporelle, et dans les deux cas elle est dans un prédicament.

Mais nous ne devons pas accorder qu'une forme quelconque soit prise comme prédicat de la matière dans laquelle elle est, et que le mot qui sert de sujet désigne nécessairement une matière. De ce que la rationnalité est dans l'animal, il ne suit pas que l'animal, matière de la forme rationnalité, soit le rationnel lui-même. En effet, il serait l'homme ou Dieu; et s'il était homme, il serait Socrate ou Platon, et alors l'universel serait le singulier, ce qui répugne. Nous n'accordons qu'une chose, c'est que rationnel peut être le prédicat d'animal, quand animal descend d'un degré et passe à l'inférieur, quand on dit : animal est un genre, un certain animal est rationnel. Ne dites même pas que l'animal soit rationnel, parce qu'il est le fondement de la rationnalité. Rationnel n'est pas le nom du sujet de la rationnalité, mais de l'être qui est constitué par la

et dans l'ouvrage de M. B. Saint-Hilaire (de la Log. d'Arist., t. I, sect. II, c. II. Cf. la Dialectique d'Abélard, p. 174.) Les notions équivalentes ont été exposées sous une forme plus moderne dans les *Principes de la Philosophie* de Descartes, part. I, § 51, t. III des OEuvres complètes.

rationnalité, et ce n'est pas l'animal, mais l'homme. De même, la pure essence, quoique la susceptibilité des contraires se réalise en elle, n'est pas la susceptibilité des contraires : susceptible des contraires est le nom des êtres constitués par la susceptibilité des contraires. Mais si le susceptible est de l'essence de la substance, n'est-il pas ou la substance même, ou une différence comme la corporéité ? Nullement, la différence est celle qui divise le genre et constitue l'espèce, ce que ne fait pas le pur susceptible; mais il est vrai qu'il donne l'être à la substance, comme la corporéité au corps, voilà toute la ressemblance.

Les différences peuvent sans doute être énoncées comme des qualités. Si l'on entend qualité dans un sens vague et général, il est certain que la forme peut être attribuée en prédicat à titre de qualité; mais, dans ces termes, il en est de même de la quantité, elle aussi peut être attribuée adjectivement. Or, entendue strictement, la qualité est une catégorie qui ne doit être confondue avec nulle autre : un prédicat de qualité est un attribut au titre de la qualité, et non une modification quelconque du sujet. La rationnalité ne paraît une espèce que parce qu'elle peut être attribuée en essence à des êtres numériquement différents; ainsi elle est comme la matière de telle ou telle rationnalité particulière, toutes rationnalités particulières qui ne diffèrent qu'à raison du nombre, et non par une différence substantielle. Mais la rationnalité d'Aristote, ou toute forme simple, n'ayant de soi nulle matière, n'est la matière de rien, et par conséquent est maté-

riellement nulle. Cependant, direz-vous, cette part de rationnalité qui est dans l'un n'est pas celle qui est dans l'autre, elles semblent par conséquent autant d'individus de rationnalité. Mais en est-il autrement de la part d'humanité qui est dans l'un par rapport à celle qui est dans un autre, et cependant elle n'est ni genre, ni espèce, ni individu d'humanité, elle est seulement une des essences dont se compose collectivement l'humanité, qui est l'espèce. De même, cette part de rationnalité qui est dans une personne n'est pas autre chose qu'une des essences dont se compose la rationnalité, qui est la différence. Homme est quelque chose qui est constitué matériellement de la rationnalité, et qui en est un individu, comme Socrate de l'humanité.

On objecte que les différences sont posées comme prédicats du sujet (Boèce). Quels prédicats? prédicats non *in quale,* mais *in quid,* non de qualité, mais d'essence. C'est qu'il n'y a de vrai que cette proposition : certaines différences, attribuées au sujet, le sont en prédicats d'essence. Encore cela n'est-il vrai que si l'on prend cette expression de *prédicat en essence* dans le sens le plus large. Ainsi on peut, si l'on veut, donner à l'animal homme la rationnalité comme prédicat en essence; mais alors au fond rationnalité est pris comme essence formelle, animal comme essence matérielle. Une forme simple n'est jamais attribuée comme prédicat en essence qu'aux êtres qu'elle constitue formellement. Si l'on peut avec vérité dire : *Socrate est ce rationnel* (*hoc rationale*), proposition où l'individu de rationnalité sert de prédicat, ce n'est pas en entendant que Socrate

est support de l'individu de rationnalité, ce ne peut être qu'en posant comme prédicat une matérialité dans une proposition actuelle pour un cas déterminé. Ce n'est pas à titre de forme simple que *ce rationnel* est attribué à Socrate, car c'est la forme de la matière animal et non de Socrate, mais on prend cette forme pour prédicat dans un cas actuel et particulier. Telle est la proposition : *je lis*, elle donne un support actuel à la lecture, et la lecture est en prédicat.

Il reste enfin à donner une connaissance précise de ce que c'est que les formes simples, afin de discerner avec certitude celles que nous devons placer hors des prédicaments. Les formes simples, qui ne sont en aucun prédicament, sont celles qui constituent des natures. Or la susceptibilité du corporel, pour Socrate, le blanc, le dur ou toute forme prédicamentale quelconque ne créent pas une nature en s'adjoignant au sujet. Quand la blancheur vient à naître dans Socrate, il ne se produit pas une troisième nature qui soit autre que Socrate, autre que la blancheur, un nouvel être qui soit le composé Socrate et blancheur. C'est Socrate qui acquiert la blancheur, mais qui demeure Socrate. La substance et l'accident ne créent rien.

Mais ces formes simples, dira-t-on peut-être, précisément parce qu'elles sont incomposées, ne sont pas diverses; des essences d'humanité sont la même chose, parce qu'elles ne sont pas de nature ou de création différente. Et pourtant ces choses qui ne diffèrent de nature ni par la matière ni par la forme, différeraient par leurs effets; elles ne sont donc pas

de simples formes. La rationnalité, qui n'ayant ni matière ni forme de nature, ne diffère à aucun de ces titres de l'irrationnalité, produit un différent effet ; car elle est la forme, en vertu de laquelle nous raisonnons, effet que ne produit certainement pas l'irrationnalité.

Dites de même alors : ces essences, qui reçoivent la rationnalité, produisent un autre effet que celles qui sont affectées de l'irrationnalité, puisqu'elles produisent les unes l'homme, les autres l'âne, et par conséquent elles ne sont pas une même chose. Or certainement la même essence sert de matière dans les deux cas, c'est l'essence d'animal. C'est que la diversité de l'effet ne provient pas des matières, mais bien des formes. Car s'il arrivait que la rationnalité vînt à affecter des essences qui, en réalité, ne la soutiennent jamais, elle ferait également un homme avec celles-ci, comme avec les autres l'irrationnalité ferait un âne. Ainsi vous avez vu la même essence corporelle tantôt composer l'animé avec l'animation, tantôt avec l'inanimation l'inanimé. On peut donc dire de matières, qui avec des formes différentes sont aptes à produire leurs effets, qu'elles sont la même chose. Mais on n'en saurait dire autant des formes simples diverses, parce que pour être la même chose, il ne faut pas avoir cette diversité d'effets, qui suit leur combinaison avec les pures essences des choses les plus générales [1].

[1] Cette phrase est fort obscure et probablement altérée dans le texte ; la voici : « Diversæ vero formæ simplices minime dicuntur idem, quia « hoc non habet eamdem diversitatem effectuum inveniens in meris essentiis « generalissimarum. » P. 550.

Supposé qu'il fût possible que la pure essence, matière de la qualité la plus générale, au lieu de qualifier cette autre pure essence, matière de la substance la plus générale, prît la forme de celle-ci, jamais de cette combinaison, c'est-à-dire de la matière de la substance avec une pareille forme, ne résulterait même la qualité substantielle. Car la matière de la qualité et la susceptibilité des contraires ne feraient jamais de Socrate ou la substance ou la qualité, comme de cette même essence de la substance qui avec l'incorporéité constitue l'esprit, la corporéité ferait le corps; comme de celle qui tout à l'heure constituait le corps, l'incorporéité ferait l'esprit.

Et c'est là que finit le *Fragment sur les Genres et les Espèces*. Cette dernière partie ne tient même pas essentiellement à la question, quoiqu'elle nous éclaire singulièrement sur les idées accessoires qui devaient la compliquer pour des esprits imbus profondément des principes de la scolastique.

Il résulte des dernières paroles qu'il faut soigneusement distinguer les formes et les matières. On n'a appelé notre examen que sur la première catégorie, celle de la substance ou de l'être proprement dit, celle de l'essence dans la langue des scolastiques; c'est en effet celle qui intéresse éminemment l'ontologie. Mais la scolastique qui traite tout comme des êtres, sans cependant tenir tout pour des êtres, applique à toutes les catégories la même distinction de matière et de forme. Ainsi dans la catégorie de qualité se produisent par analogie des genres et des espèces; la qualité est le genre dont la couleur est

l'espèce; la qualité est la matière qui avec la forme de la *colorité* constitue l'essence de la couleur, et ainsi du reste. Suit-il de cette analogie qu'on puisse indifféremment assortir les formes de l'échelle de la qualité avec les matières de l'échelle de la substance, ou faire les combinaisons inverses? non, l'échelle de l'être proprement dit est à part, et c'est autour de la substance à ses divers degrés, mais non dans la substance et au même point d'identification, que peuvent venir se placer les divers degrés de qualité, de quantité, de relation, enfin tous les modes subordonnés aux divers prédicaments. « L'être, dit Aris« tote [1], signifie ou bien la substance et la forme « essentielle, ou bien encore chacun des attributs « généraux, la quantité, la qualité et tous les autres « modes... Il y a de l'être dans toutes ces choses, mais « non pas au même titre, l'une étant un être premier « et les autres ne venant qu'à la suite. »

Admettez donc une première diversité, une démarcation profonde entre les degrés de l'être et les accidents de l'être; et ce n'est qu'en suivant les degrés d'une même catégorie qu'ainsi qu'entre les produits d'une même race peuvent se former des combinaisons créatrices.

Voulez-vous associer la matière du premier degré de l'être avec la forme du premier degré de la qualité, Abélard vous dit que vous n'obtiendrez ni la qualité substantielle, ni la substance qualitative; car vous n'aurez d'un côté qu'un des éléments de la substance, de l'autre qu'un des éléments de la qualité.

[1] *Métaph.*, VII, IV, t. II, p. 12 de la traduction.

Au fond, comme le mot de pure essence est indéterminé de sa nature et nul sans sa forme, cette union hybride vous donnerait pour unique résultat le premier degré de la catégorie dont vous auriez emprunté la forme.

Si maintenant vous descendez d'un ou plusieurs degrés dans diverses catégories, vous chargerez de modes divers les degrés de la première; mais, suivant Abélard, vous ne créerez pas de véritables espèces, de véritables genres, parce que vous ne créerez pas des natures. Des animaux blancs ou noirs, grands ou petits, sont toujours des animaux, et ces distinctions n'engendrent que des genres et des espèces improprement dites, ou des genres et des espèces dans l'ordre de la qualité, non dans l'ordre de l'essence. Elles n'insèrent pas un anneau de plus dans la chaîne de l'être. Les classifications zoologiques ne sont pas ontologiques. Cependant, par analogie, on peut opérer toutes les combinaisons que permet le nombre des graduations et des variétés dans les différentes catégories.

De même qu'on peut opérer sur les degrés de la qualité, comme si c'étaient des degrés de l'être, on peut, jusqu'à un certain point, traiter les degrés de l'être comme s'ils étaient des nuances de la qualité : le langage s'y prête. Dans la proposition, ce qui est affirmé est, au moins dans la forme, un attribut d'un sujet. En grammaire et même en logique, on peut donc confondre tout ce qui se pense d'un objet quelconque avec l'opération qui qualifie une substance. Ces propositions *Socrate est homme*, et *Socrate est vieux* paraissent logiquement com-

posées de même, et le penchant à ne considérer que comme des qualités tout ce que nous disons des objets de notre pensée, est un penchant naturel et même assez motivé, puisque la substance de l'être est impénétrable, *innommable*, pour nous, et s'affirme plus qu'elle ne se connaît. Quand nous voulons définir un objet, nous tombons dans l'énumération de ses modes, et nous ne pouvons guère nous assurer d'avoir jamais atteint son mode essentiel, encore moins sa véritable essence; du moins ne connaissons-nous l'essence que dans une mesure subjective. Cependant l'examen attentif des diverses propositions attributives suffit pour démontrer la distinction sur laquelle Abélard s'appuie. Si la raison (*rationalitas*) est la forme qui de l'animal fait l'homme, on peut cependant dire également : *l'animal est raisonnable* et *l'homme est raisonnable*. *Raisonnable* est, dans les deux propositions, attribut ou prédicat; mais l'est-il au même titre? non, sans doute, puisque l'animal n'est pas raisonnable nécessairement comme l'est l'homme, car il y a des animaux sans raison. Il s'agit donc, dans chaque proposition, d'une attribution ou *prédication* de nature différente. C'est dans les deux cas un prédicat d'essence; mais, dans le premier cas, il ne fait que modifier l'animal; dans le second, il constitue l'homme[1]. La seconde proposition énonce donc une attribution qui a une vertu propre, et le prédicat qu'elle contient est

[1] Pour exprimer en scolastique cette différence, on aurait pu dire *homo est rationale*, et non *rationalis*; c'est à peu près dans le même sens qu'on pourrait dire l'homme *est une raison*, comme on dit qu'il *est une* intelligence.

quelque chose de plus qu'un mode; c'est ce qu'Abélard appelle *forma simplex*. Par l'importance qu'il attache à sa distinction, on voit qu'il croit toucher à un principe substantiel de l'ontologie, et qu'il est loin de réduire la connaissance humaine à une vaine conception logique de l'accessoire et de l'apparent. Par là, il est dans un vrai réalisme. Il met la forme simple, comme élément virtuel de la différence spécifique, en dehors des catégories; c'est pour ainsi dire la mettre en dehors de l'idéologie. C'est lui donner une valeur unique, et en faire comme l'instrument de la création. On peut trouver gratuite, hypothétique, indéfinissable l'existence de ce facteur singulier, réalisé par l'abstraction; mais on ne peut méconnaître là une théorie comme une autre de ce fait si obscur et si grand, l'essence. Les philosophes modernes, plus réservés en général, n'ont pas cependant été beaucoup plus lumineux; et il ne reste guère sur cette question que des distinctions purement idéologiques. Ainsi verbalement les différences spécifiques peuvent se présenter comme des modes ordinaires. Elles constituent les essences, et si l'essence est un mode, elle est du moins le premier des modes, comme, si l'on veut, le mode est un faible degré de l'essence. Entre ces deux extrêmes se place une série de conceptions touchant les êtres, lesquelles conceptions ont une valeur décroissante, depuis celles qui semblent des idées nécessaires, jusqu'à celles qui ne sont plus que des généralisations de la sensation.

Mais ici, dans cette catégorie de l'être, Abélard fait encore une distinction, le corps marque une li-

mite, au-dessus ou au-dessous de laquelle les principes ne sont plus les mêmes. Au-dessus du corps, la science ne considère plus que des idées qui peuvent être vraies, sans correspondre à aucune réalité distincte; au-dessous du corps, les genres et les espèces peuvent être des abstractions, mais elles correspondent à des collections de réalités. Dans la partie supérieure de cette série, les mots de matière et de forme sont encore employés, mais par induction, par symétrie, et comme pour ordre. C'est une des marques les plus frappantes de ce besoin et de ce pouvoir d'unité, qui caractérise la raison. Mais cette concordance symétrique n'autoriserait pas à accoupler arbitrairement les divers produits de la pensée génératrice, et c'est une règle qu'on ne peut franchir un degré pour associer des matières et des formes qui ne sont point immédiatement juxtaposées. Quant à l'union des matières à des matières, ou des formes à des formes, il est évident qu'elle serait un non-sens. Seulement, il faut observer que telle est la valeur de la différence entre les deux parties de l'échelle, qu'Abélard n'a pas hésité à penser que la matière du premier degré ou la pure essence pouvait, en acquérant la susceptibilité des contraires, devenir indifféremment la matière de deux formes contradictoires, et que le support de l'incorporel pouvait être le même que celui du corporel. Cela n'est possible qu'à ce degré de l'abstraction; et certes une telle pensée aurait bien mérité d'être approfondie au point de vue de la nature réelle des choses. Mais le propre de la scolastique est de donner la forme ontologique à tout, et de ne considérer l'on-

tologie véritable que de profil; elle la côtoie sans cesse; elle y pénètre rarement. Car jamais elle n'a explicitement et méthodiquement établi, comme les modernes dialecticiens du panthéisme, que ses distinctions logiques fussent des choses existantes ou les apparences successives de l'être identique universel.

Voilà ce que nous aurions à dire sur cette théorie considérée ontologiquement; mais remise à sa place, c'est-à-dire reportée dans la controverse des universaux, elle a pour but principal d'établir que la différence n'est ni espèce, ni accident, ni essence prédicamentale, c'est-à-dire relevant d'aucun prédicament: elle est la forme simple en dehors de toute catégorie. Elle est l'élément formateur de l'espèce, et ne peut être ramenée à la simple propriété, au mode, à l'accident, à moins que l'on n'entende par là tout ce qui a besoin d'autre chose que soi pour être. Encore serait-ce un mode à part, incomparable, et qui d'ailleurs ne serait le degré d'aucune échelle catégorique. D'où il suit tout à la fois, qu'il n'y a point d'essence spécifique, ou que ce qui fait l'espèce n'est pas un être en soi, et que cependant l'espèce n'est ni un mot ni un néant; d'où il suit encore que Buhle a eu raison de dire qu'Abélard est réaliste à l'égard de Roscelin, et nominaliste à l'égard de Guillaume de Champeaux [1].

[1] Histoire de la Philosophie moderne. — Introd., t. I de la traduction, p. 689.

CHAPITRE X.

SUITE DU PRÉCÉDENT. — *De Intellectibus.* — *Glossulæ super Porphyrium.* — RÉSUMÉ.

Les monuments imprimés ont été soigneusement interrogés, et l'on vient de lire tout ce que leurs réponses nous ont appris. Il semble qu'il ne resterait plus qu'à conclure, en tirant de ce long examen un jugement définitif. Mais un document précieux et inconnu est dans nos mains. Un manuscrit d'Abélard, dont l'existence même n'est indiquée nulle part, mais dont l'authenticité ne nous laisse aucun doute [1], donne encore sur sa doctrine des lumières nouvelles, et surtout explique d'une manière certaine ce qui n'avait été jusqu'ici l'objet que d'inductions conjecturales, le jugement de ses contemporains. Notre analyse ne serait point consciencieuse, si la crainte des longueurs nous empêchait de puiser à cette nouvelle source. C'est un ouvrage qui porte un titre modeste, *Petites Gloses sur Porphyre;* mais plus intéressantes et plus développées que celles qui ont été déjà imprimées, ces gloses éclaircissent autre chose que le texte de l'auteur grec, dans la version de Boèce; c'est un commentaire à la fois littéral et

[1] Ce manuscrit intitulé : « Glossulæ magistri Petri Bælardi super Porphyrium, » a été retrouvé par le savant M. Ravaisson, et nous en devons la communication à sa bienveillante obligeance. Nous ne saurions trop l'engager à le publier ; c'est un fragment précieux pour l'histoire de la philosophie. Le texte est difficile, quelquefois altéré ; il n'en a que plus besoin d'un éditeur tel que M. Ravaisson.

spirituel. Nous ne serions pas étonné que cet écrit, d'une rédaction elliptique et obscure, fût une œuvre de la jeunesse de l'auteur. Il y annonce qu'il le compose à la demande, non plus de ses élèves, mais de ses compagnons, disons le mot, de ses camarades, *sociorum*. L'aurait-il rédigé à cette époque intéressante, où maître de fait, écolier de nom, il suivait, en les discutant, les leçons des docteurs de la Cité, et répétait pour son compte et à ses pairs les leçons qu'il venait d'entendre avec eux, ne s'autorisant pour enseigner que de sa hardiesse, de son esprit et de son éloquence?

Les premières pages de ce manuscrit nous apprennent qu'on peut ramener la science en général à la science du jugement et à la science de l'action. La première est celle de la théorie, la seconde est celle de la pratique. On peut bien agir et ne point savoir juger. Tel peut utilement employer à la guérison des infirmités humaines les vertus des simples, qui ne sait pas la physique, comme tel autre peut habilement instruire, sans être capable d'opérer ce qu'il enseigne. La philosophie est une science théorétique. Tous les savants n'ont pas droit au nom de philosophes. Il n'appartient qu'à ceux qui, s'élevant au-dessus des autres par la subtilité de leur intelligence, jugent ce qu'ils savent. L'homme doué de cette faculté est celui qui sait comprendre et peser les causes secrètes des choses; la recherche de ces causes est du ressort de la raison et non pas de l'expérience sensible[1].

[1] « Est scientia alia agendi, alia discernendi. Sola autem scientia discer« nendi philosophia dicitur... Philosophos... vocamus eos tantum qui subti-

La philosophie se divise en physique, en éthique et en logique[1]. La première spécule sur les causes des choses naturelles, la seconde est la maîtresse de la vertu, la troisième, que nous nommons indifféremment dialectique, est l'art de disserter exactement, c'est-à-dire de discerner les arguments qui servent à disserter, c'est-à-dire encore à discuter; car la logique n'enseigne pas à se servir des arguments ni à les composer, mais à les distinguer et à les apprécier. Ceci est proprement la logique, le reste est la *ratiocinative*[2]. Or, les arguments étant composés

« litate intelligentiæ præeminentes in his quæ sciunt diligentem habent « discretionem. Discretus est qui causas occultas rerum comprehendere ac « deliberare valet. Occultas causas dicimus ex quibus quæ res eveniunt ma- « gis ratione quam experimentis sensuum investigandum. » — Cassiodore avait divisé la science en *inspectiva* et en *actualis* (*De art. ac discipl.*, c. III).

[1] Ou naturelle, morale et rationnelle. Cette division de la philosophie était vulgaire alors. Saint Augustin qui croit qu'elle vient de Dieu même et qu'elle est une image de la Trinité, dit qu'on l'attribuait à Platon. C'est en effet ainsi qu'Apulée divise la philosophie de Platon, ou, comme il dit, le dogme de Platon. La même division se retrouve dans Sextus Empiricus et dans Macrobe. Elle fut accréditée par Alcuin et Raban Maur. (S. Augustin, *De Civit. Dei*, l. XI, c. XXV. — Apul., *De Dogm. Plat.*, l. I, —Macrob., *In Somn. Scip.*, l. II, c. XVII. — Alcuin, Opusc. IV, *De Dialect.*, c. I. — Raban Maur, *De Universo*, l. XV, c. I. — Johan. Saresb. *Policrat.*, l. VII, c V; et *Metal.*, l. II, c. II.)

[2] « Est logica, auctoritate Tullii, diligens ratio disserendi, id est discretio « argumentorum per quæ disseritur, id est, disputatur. Non enim est logica « scientia utendi argumentis sive componendi ea, sed discernendi et dijudi- « candi veraciter de eis .. Duæ argumentorum scientiæ : una componendi, « quam dicimus ratiocinativam, alia autem discernendi composita, quam « logicam appellamus. — » L'auteur cite ici les Topiques de Cicéron, qu'il connaissait par le Commentaire de Boèce. (Boeth. *Op.*, p. 757.) — Voici comment s'exprime Cicéron :

« Quam omnis ratio diligens disserendi duas habeat partes, unam inve- « niendi, alteram judicandi, utriusque princeps, ut mihi quidem videtur, « Aristoteles fuit. Stoici autem in altera elaboraverunt, judicandi enim vias « diligenter persecuti sunt, ea scientia, quam dialecticen appellant. » (*Top.*, II.) Bède adopte cette définition de la dialectique entendue en

de propositions, et les propositions d'expressions, *dictiones*, la logique doit commencer par étudier d'abord les oraisons simples, puis les composées. De là toute la division de la Logique d'Aristote, de là aussi l'Introduction de Porphyre, qui conduit aux prédicaments du premier.

Ce préambule amène Abélard à l'examen de l'ouvrage de Porphyre. Ce n'est pas une glose littérale, une simple interprétation du texte, mais une exposition et souvent une critique des principes reçus, particulièrement de quelques opinions de Boèce; tout cela suivant que les divisions du Traité des cinq voix ramènent les questions sous la plume du subtil commentateur.

Nous n'extrairons de cet ouvrage que ce qui est relatif à notre sujet et peut éclaircir les points jusqu'ici demeurés obscurs.

La grande question que Porphyre indique en débutant, et qu'il écarte soudain, arrête Abélard, et il est presque obligé de la traiter seulement pour la poser. Toutes les opinions sur les universaux se prévalent, dit-il, de grandes autorités[1]. Lorsque Aristote paraît définir l'universel en disant que c'est ce qui se dit du sujet ou l'attribuable à plusieurs; lorsque Boèce dit que la division des genres et des espèces

général; celle d'Alcuin, que nous avons citée, en diffère peu, et elle a été répétée textuellement par Raban Maur. (Voy. ci-dessus, t. I, p. 311, et Rab. Maur., *De Instit. cleric.*, l. III, c. xx.) Au reste c'est la définition que Ramus tirait des Topiques de Cicéron pour l'opposer à celle d'Aristote, qui définit la logique la science de la démonstration. (Barth. Saint-Hilaire, préf. de la trad. de l'Organon, t. I, p. CVIII, et *Prem. anal.*, t. I, p. 1.)

[1] « Unusquisque se tuetur auctoritate judice. » Nous avons vu que Jean de Salisbury dit la même chose. Voy. c. II et c. VIII.

repose sur la nature, tous deux semblent penser (et bien des citations pourraient être fournies dans le même sens) qu'il existe des choses universelles. D'autres cependant n'admettent que des conceptions universelles, mais d'accord sur ce point seulement, ils se divisent aussitôt et rapportent ces conceptions aux choses, à la pensée ou au discours, et toute la dissidence reparaît. Abélard cite à l'appui de chacune des trois opinions de nombreuses autorités, dont un grand nombre ont été déjà produites, et qu'il serait trop long de rappeler.

Le premier système est celui de l'existence des choses universelles. Il est plusieurs manières de l'établir.

Suivant l'une, il y a naturellement dix choses générales ou communes, ce sont les dix catégories; de ces universaux primitifs proviennent les choses générales qui sont essentiellement dans les choses individuelles, grâce à des formes différentes. Ainsi, l'animal, qui, de nature, est substance, est, comme substance animée, sensible dans Socrate ou dans Brunel[1], tout entier dans l'un comme dans l'autre, sans autre différence que celle des formes. A ce compte, l'universel serait attribuable à plusieurs, en ce sens qu'une même chose serait en plusieurs, diversifiée uniquement par l'opposition des formes, et conviendrait ainsi aux individus soit essentiellement, soit adjectivement[2].

Ce système exige que les formes aient si peu de

[1] *In Brunello.*

[2] *Essentialiter vel adjacenter.* Il s'agit du réalisme proprement dit, de celui de Guillaume de Champeaux. Voy. c. VIII, p. 24.

rapport avec la matière qui leur sert de sujet, que dès qu'elles disparaissent, la matière ne diffère plus d'une autre matière sous aucun rapport, et que tous les sujets individuels se réduisent à l'unité et à l'identité. Une grave hérésie est au bout de cette doctrine; car avec elle, la substance divine, qui est reconnue pour n'admettre aucune forme, est nécessairement identique à toute substance quelconque ou à la substance en général. Or, cette conséquence est fausse. Les philosophes tiennent que la substance divine n'est passible d'aucun accident, et comme, suivant les définitions admises, la substance en général est sujette à tous les accidents, il faut bien que la substance divine diffère de toute substance; et cependant il faut aussi qu'elle soit substance. La nature de Dieu a été enseignée au monde le jour où le Seigneur a dit à la Samaritaine : « Dieu est esprit. » (Jean, IV, 24.) Et tout esprit est substance[1].

Et non-seulement la substance de Dieu, mais la substance du Phénix, qui est unique, n'est dans ce système que la substance pure et simple, sans accident, sans propriété, qui, partout la même, est ainsi la substance universelle. C'est la même substance qui est raisonnable et sans raison, absolument comme la même substance est à la fois blanche et assise; car *être blanc* et *être assis* ne sont que des formes opposées, comme la rationnalité et son contraire, et puisque les deux premières formes peuvent notoirement se trouver dans le même sujet, pourquoi les deux secondes ne s'y trouveraient-elles pas également?

[1] *Omnis spiritus substantia est.*

Est-ce parce que la rationnalité et l'irrationnalité sont contraires? Elles ne le sont point par l'essence, car elles sont toutes deux de l'essence de qualité; elles ne le sont point par les adjacents (*per adjacentia*), car elles sont, par la supposition, adjacentes à un sujet identique. Du moment que la même substance convient à toutes les formes, la contradiction peut se réaliser dans un seul et même être, et alors comment dire qu'une substance est simple, une autre composée, puisqu'il ne peut y avoir quelque chose de plus dans une substance que dans une autre? Comment dire qu'une âme sente, qu'elle éprouve la joie ou la douleur, sans le dire en même temps de toutes les âmes, qui sont une seule et même substance? On voit qu'Abélard a parfaitement développé le reproche que Bayle adresse au réalisme de conduire à l'identité universelle[1].

La seconde manière de soutenir l'universalité des choses, c'est de prétendre que la même chose est universelle et particulière; ce n'est plus essentiellement, mais indifféremment que la chose commune est en divers. Nous connaissons ce système, c'est celui de l'indifférence: ce qui est dans Platon et dans Socrate, c'est un indifférent, un semblable, *indifferens vel consimile*. Il est de certaines choses qui conviennent ou s'accordent entre elles, c'est-à-dire qui sont semblables en nature, par exemple en tant que corps, en tant qu'animaux; elles sont ainsi universelles et particulières, universelles en ce qu'elles sont plusieurs en communauté d'attributs essentiels,

[1] *Dict. crit.*, art. *Abélard*.

particulières, en ce que chacune est distincte des autres. La définition du genre (*prædicari de pluribus*, s'attribuer à plusieurs) ne s'applique alors aux choses qu'elle concerne qu'en tant qu'elles sont semblables, et non pas en tant qu'elles sont individuelles. Ainsi les même choses ont deux états, leur état de genre, leur état d'individus, et, suivant leur état, elles comportent ou ne comportent pas une définition différente.

Mais c'est là ce qui n'est pas soutenable. La définition qui veut que le genre soit ce qui est attribuable à plusieurs, a été donnée à l'exclusion de l'individu. Ce qu'elle définit ne peut en soi être à aucun titre, en aucun état, individu. Dire qu'une même chose tour à tour comporte et ne comporte pas la définition du genre, c'est dire que cette chose est, comme genre, attribuable à plusieurs, mais que, comme genre aussi, elle ne l'est pas, car un individu qui serait attribuable à plusieurs serait un genre; par conséquent l'assertion est contradictoire, ou plutôt elle n'a aucun sens. Les auteurs disent que cette proposition : *L'homme se promène*, vraie dans le particulier, est fausse de l'espèce. Comment maintenir cette distinction, si une même chose est espèce et individu? Dira-t-on que l'universel ne se promène pas? c'est apparemment l'universel, en tant qu'universel, en l'état d'universel; soit, mais le particulier, en tant que particulier, ne se promène pas davantage. Se promener n'est pas plus une condition ou une propriété du particulier que de l'universel; le particulier peut, comme l'universel, être conçu sans la promenade. L'universalité, la particularité,

la promenade appartiennent, ou, pour parler le langage de l'école, sont adjacentes au même sujet, et s'il se promène, il se promène universel et particulier; la distinction de Boèce est inapplicable[1].

C'est comme cette autre distinction, par laquelle il refuse aux accidents le caractère d'attributs essentiels. L'individualité résultant de formes accidentelles ne saurait être l'attribut essentiel d'une substance susceptible d'universalité; cependant cette substance, en tant que particulière, distincte de ses semblables, est essentiellement individuelle, violation manifeste de la règle de logique qui porte que « dans un même, « l'affirmation de l'opposé exclut l'affirmation de « l'autre opposé. » Lorsqu'on dit que le genre est attribuable à plusieurs, on parle ou d'attribution essentielle (*prædicari in quid*), ou de toute autre; s'il s'agit d'attribution essentielle, comme on le nie après l'avoir affirmé, elle cesse d'être essentielle, ou elle emporte avec elle son sujet; s'il s'agit d'attribution accidentelle (*in adjacentia*), la définition n'est plus exacte, elle ne convient plus à tout genre. Il y a des genres qui n'ont pas d'attribution adjective. Veut-on parler d'attribution soit essentielle, soit autre, d'attribution en général, la blancheur est dans ce cas, elle s'affirme essentiellement d'elle-même et adjectivement de Socrate : la blancheur est blanche et Socrate est blanc, elle s'affirme donc de plusieurs, et comme elle satisferait à la définition du genre, la blancheur serait un genre.

Enfin on s'y prend d'une troisième manière pour

[1] *De Interpret.*, ed. sec., p. 338-347. — Voy. aussi ci-dessus, c. VIII, p. 26.

soutenir que les universaux sont des choses[1]. Voulant expliquer la communauté, l'on dit qu'entre la chose universelle et la chose singulière est une différence de propriété, la propriété qui consiste à être universelle, la propriété qui consiste à être singulière. L'animal, le corps est universel, et n'est pas seulement quelque animal ou quelque corps; mais dire : *l'animal est universel*, revient à dire : il y a plusieurs choses qui sont chacune individuellement *animal*; quand *animal* se dit d'un seul, on entend qu'un seul, un être déterminé est *animal*.

La difficulté est toujours de faire cadrer ce système avec la définition du genre. Il faut que la propriété d'être attribuable à plusieurs sépare l'universel de l'individuel; or, on vient de dire que de plusieurs choses chacune est individuellement animal; le nom individuel d'animal serait-il donc le nom de plusieurs? l'individu serait-il attribuable à plusieurs? Cela ne se peut. Mais comme animal ne peut plus se dire de plusieurs, mais de chacun, il n'y a plus de genre, ou plutôt tout est renversé, c'est l'individu ou le non-universel qui prend la place de l'universel, c'est ce qui ne peut s'affirmer de plusieurs qui s'affirme de plusieurs, et c'est une pluralité où chacun s'affirme de plusieurs que l'on appelle l'individu. Ce système, qu'Abélard explique mal, nous paraît au fond un véritable nominalisme, qui ne peut être considéré comme admettant la réalité des universaux qu'en ce qu'il attribue les universaux comme noms particuliers à des individus réels. Il consiste à établir

[1] Voy. c. VIII, vers la fin.

que lorsqu'on affirme que ceci est un animal, on entend simplement que cet être déterminé est substance animée, sensible, soit qu'il ait ou n'ait point de semblables, et puis, qu'après avoir reconnu ce caractère particulier dans plusieurs individus déterminés, on dit de plusieurs qu'ils sont des animaux, c'est-à-dire que l'on fait collection d'individus, ayant tous et chacun pour caractère particulier l'*animalité*, et qu'ainsi c'est une propriété de chacun d'être animal, une propriété de plusieurs d'être animaux : voilà la propriété de l'universel et la propriété du particulier. Ce système, qui semble un système de pur sens commun, serait, et non sans raison, traité de nominalisme par les modernes; mais Abélard le classait dans le réalisme, parce que de son temps le nominalisme ne consistait pas à fonder les noms généraux sur la réalité exclusive des individus, mais à dire littéralement que les universaux ne sont que des mots.

Abélard oppose et semble préférer à ces doctrines un système dont nous avons déjà entendu parler, mais qui jusqu'ici nous était inconnu. On a vu que Jean de Salisbury signale par deux fois une doctrine qui rapporte tout aux discours (*sermonibus*), et il ajoute que *son Abélard chéri* s'y est laissé prendre [1]. Quelle était cette doctrine? Les auteurs se sont posé cette question et n'ont pu la résoudre. Nous-même, nous nous sommes longtemps demandé en quoi elle pouvait différer du pur nominalisme, extrémité qu'Abélard s'est montré si jaloux d'éviter. Cependant

[1] Voyez ci-dessus, c. VIII, p. 17, et le c. IX.

le texte de Jean de Salisbury est formel, et il est encore confirmé par des vers peu connus, mais très-expressifs. Un manuscrit de la bibliothèque d'Oxford contient une épitaphe d'Abélard, dans laquelle, après de grandes louanges, on lit :

Hic docuit voces cum rebus significare,
Et docuit voces res significando notare;
Errores generum correxit, ita specierum.
Hic genus et species in sola voce locavit,
Et genus et species *sermones* esse notavit.
Significativum quid sit, quid significatum,
Significans quid sit, prudens diversificavit.
Hic quid res essent, quid voces significarent,
Lucidius reliquis patefecit in arte peritis.
Sic animal nullumque animal genus esse probatur.
Sic et homo et nullus homo species vocitatur [1].

C'est bien là, du moins sous un de ses aspects, la doctrine d'Abélard, telle que nous allons la connaître; mais comment l'existence des choses universelles, dès qu'elle réside dans les discours, *sermones esse*, peut-elle n'être pas entièrement nominale? Le manuscrit, dont nous avons donné plus haut un extrait, va cependant nous offrir l'expression de cette doctrine qu'il trouve plus conforme à la raison, *sermoni vicinior*, et qui, n'attribuant la communauté ni aux choses ni aux mots, veut que ce soient les discours qui sont singuliers ou universels. Aristote, au dire d'Abélard, paraît l'insinuer clairement, quand il définit l'universel ce qui est

[1] Rawlinson, dans son édition des Lettres, donne l'épitaphe d'où ces vers sont extraits, avec ce titre : « Epitaphium, ex M. S. in Bibl. Oxon. ex « Godfrid priore ecclesiæ S. Swithuni, Winton. » (*P. Abœl. et Helois. epistol.*, 1 vol. in-8°. Lond. 1718.)

né attribuable à plusieurs, *quod de pluribus natum est prædicari*[1]. C'est une propriété avec laquelle il est né, qu'il a d'origine, *a nativitate sua*. Or quelle est la *nativité*, l'origine des discours ou des noms? l'institution humaine, tandis que l'origine des choses est la création de leurs natures. Cette différence d'origine peut se rencontrer là même où il s'agit d'une même essence. Ainsi dans cet exemple : *Cette pierre et cette statue ne font qu'un*, l'état de pierre ne peut être donné à la pierre que par la puissance divine, l'état de statue lui peut être donné par la main des hommes.

Or, du moment que l'universel est d'origine attribuable à plusieurs, ni les choses ni les mots ne sont universels. Car ce n'est pas le mot, la voix, mais le discours, *sermo*, c'est-à-dire l'expression du mot, qui est attribuable à divers, et quoique les discours soient des mots, ce ne sont pas les mots, mais les discours qui sont universels. Quant aux choses, s'il était vrai qu'une chose pût s'affirmer de plusieurs choses, une seule et même chose se retrouverait également dans plusieurs, ce qui répugne. Voilà bien ce que nous disait Jean de Salisbury, qu'aux yeux de l'école d'Abélard l'attribution d'une chose comme prédicat à une autre chose était une monstruosité. On peut se rappeler que l'école mégarienne l'avait dit formellement : « Une chose ne peut être affirmée d'une autre[2]. »

Il est assurément fort difficile aux modernes de

[1] Boeth., *De Interp.*, ed. sec., p. 338. — On lit dans Aristote : *Λέγω καθόλου ὁ ἐπὶ πλειόνων πέφυκε καθηγορεισθαι. Hermen.*, VII.

[2] Voy. ci-dessus, c. VI, p. 478, c. VIII, p. 17, 56 et 70.

saisir une distinction entre ce système et le pur nominalisme, et nous savons que certains contemporains d'Abélard n'en ont découvert aucune. Quant à lui, il en trouvait une cependant. La doctrine de Roscelin était plus que du nominalisme; elle ne portait pas d'ailleurs ce nom; c'était la doctrine des voix, *sententia vocum*. Les premiers nominaux furent appelés *vocaux* (*vocales*)[1]. Abélard tenait expressément à les charger de cette opinion absolue que les universaux n'étaient que des voix, ou que les voix étaient les universaux.

Soit que les adversaires de Roscelin eussent méconnu sa doctrine, soit que ce fût un esprit violent, capable d'adopter par réaction et de soutenir par entêtement un paradoxe grossier, il faut bien savoir qu'on lui a de son temps communément imputé un nominalisme hyperbolique, un système invraisemblable qui choque le sens commun[2], et qui, hors des sensations des choses individuelles, ne voit de réel dans les genres et les espèces que des sons. Sa doctrine, telle qu'on la représente, est quelque chose de plus étroit, de plus forcé qu'aucun nominalisme postérieur. En soutenant ce qu'il a soutenu, en met-

[1] On ne trouve ces noms de réalistes et de nominaux que vers le milieu du XIIe siècle. (Johan. Saresb., epist. CCXXVI. — *Metal.*, l. II, c. X. — Gautofred. a S. Vict., *Carmina*, *Hist. litt.*, t. XV, p. 82.) La distinction entre les deux opinions était même plutôt exprimée par celle de *Dialectica in re* et *Dialectica in voce*. (Heriman., *restaur. abb. S. Martin Tornac.* Spicileg., t. III, p. 889. — *Fragm. hist. franc. a Reg. Roberto;* Bulæus, *Hist. univ. par.*, t. I, p. 443. — Voy. aussi plus haut, c. II, p. 66, 67.) On a appelé plus tard les nominaux *verbales, formales, connotistæ*. (Morhof., *Polyhist.*, t. II, l. II, c. XIII, p. 73.)

[2] Cf. Meiners, *De nomin. ac rèal. init.*, *Soc. Gotting. Comment.*, t. XII, part. II, p. 28. — Salabert, *Philos. nomin. vindicat.*, p. 12.

tant les discours à la place des voix, Abélard croyait donc se séparer réellement de Roscelin. Quoique, dans les grammaires, les voix, *voces*, soient quelquefois mises pour les mots ou *vocables*, cependant ce nom désigne surtout dans le mot le son vocal plutôt que la pensée ou la chose exprimée. Abélard attache donc un grand prix à distinguer le discours ou l'oraison, *sermo*, c'est-à-dire l'expression ou le mot en tant qu'expressif, de la simple voix, et il croit dégager une vérité importante en n'attribuant l'universalité qu'au discours. Or, ici le discours étant surtout considéré comme expression de l'idée, il s'ensuit que la doctrine qui nous occupe est plus encore le conceptualisme que le nominalisme.

Mais Abélard se fait des objections. Comment l'oraison peut-elle être universelle, et non pas la voix, quand la description du genre convient aussi bien à l'une qu'à l'autre? Le genre est ce qui se dit de plusieurs qui diffèrent par l'espèce; ainsi le décrit Porphyre[1]. Or, la description et le décrit doivent convenir à tout sujet quelconque; c'est une règle de logique, la règle *De quocumque*[2], et comme le discours et les mots ont le même sujet, ce qui est dit du discours est dit des mots. Donc, comme le discours, la voix est le genre.

Cette proposition est incongrue, *non congruit;* car la lettre étant dans le mot, et par conséquent s'attribuant à plusieurs comme lui, il s'ensuivrait que

[1] *Isag.* II, et Boeth., *In Porph.*, l. II, p. 60. Cette définition est empruntée aux Topiques, l. I, c. v, § 6.

[2] *De quocumque prædicatur descriptio et descriptum.* Voy. ci-dessus, c. vi, p. 477.

la lettre est le genre. C'est que, pour que la description ou définition du genre soit applicable, il faut qu'on l'applique à quelque chose qui ait en soi la réalité du défini, *rem definiti;* c'est la condition de l'application de la règle *De quocumque*, et ici cette condition n'existe pas. Le mot ne contient pas tout le défini, il n'en a pas toute la compréhension, et il n'est attribué à plusieurs, affirmé de plusieurs, *prædicatum de pluribus*, que parce que le discours est prédicable, *est sermo prædicabilis*, c'est-à-dire parce que la pensée dispose des mots pour décrire toutes choses.

D'ailleurs, à soigneusement examiner la définition du genre, ou du moins ce qu'on appelle ainsi, elle n'est pas une définition, car elle ne signifie pas que le genre soit ce qui s'attribue à plusieurs, mais seulement que le genre est attribuable à plusieurs.

On peut donc dire que le discours étant un genre, et le discours étant un mot, un mot est le genre. Seulement il faut ajouter que c'est ce mot avec le sens qu'on a entendu lui donner. Ce n'est pas l'essence du mot, en tant que mot, qui peut être attribuée à plusieurs; le son vocal qui constitue le mot est toujours actuel et particulier à chaque fois qu'on le prononce, et non pas universel; mais c'est la signification qu'on y attache qui est générale, en d'autres termes, c'est la pensée du mot ou la conception; toutefois Abélard ne se sert pas de ces dernières expressions, mais il permet qu'on dise que le genre ou l'espèce est un mot, *est vox*, et il rejette les propositions converses; car si l'on disait que le mot est genre, espèce, universel, on attribuerait une essence

individuelle, celle du mot, à plusieurs, ce qui ne se peut. C'est de même qu'on peut dire : *Cet animal* (hic status animal) *est cette matière, la socratité est Socrate, l'un et l'autre de ces deux est quelque chose,* quoique ces propositions ne puissent être renversées.

Abélard explique ainsi comment, lors même que l'on se tait, lorsque les noms des genres et des espèces ne sont pas prononcés, les genres et les espèces n'en existent pas moins. Car, lorsque je les nomme, je ne leur confère rien, seulement je témoigne d'une convention antérieure, d'une institution préalable, qui a fixé la valeur du langage.

Ces développements achèvent d'assurer les caractères du nominalisme à la théorie d'Abélard; mais ce qui prouve cependant qu'elle est quelque chose de plus, c'est qu'après l'avoir exposée, procédant à la détermination des questions écartées par la fameuse prétermission de Porphyre, il examine à sa manière la validité des concepts généraux, et résout cette question comme il l'a déjà résolue dans le *De Intellectibus*[1]. Il décide que, bien que ces concepts ne donnent pas les choses comme discrètes, ainsi que les donne la sensation, ils n'en sont pas moins justes et valables, et embrassent les choses réelles. De sorte qu'il est vrai que les genres et les espèces subsistent, en ce sens qu'ils se rapportent à des choses subsistantes, car c'est par métaphore seulement que les philosophes ont pu dire que ces universaux subsistent. Au sens propre, ce serait dire qu'ils sont sub-

[1] Voy. ci-dessus, t. I, c. VII.

stances, et l'on veut exprimer seulement que les objets qui donnent lieu aux universaux, subsistent. Les doutes que ce langage figuré a fait naître sont la seule source des difficultés qui semblent arrêter Porphyre[1].

Abélard réduit ces difficultés à de simples questions de mots. Ainsi pour lui le dissentiment entre Aristote et Platon venait seulement de ce que le premier pensait que les genres et les espèces subsistent par appellation dans les choses sensibles, ou servent à les nommer en essence, *appellant in se*, et que cependant ils sont hors de ces choses, en ce sens qu'ils correspondent à des concepts, purs de toutes formes accidentelles sensibles, ou, comme on dirait aujourd'hui, à des idées abstraites qui ne donnent pas les objets sous une détermination percevable; tandis que Platon voulait que les genres et les espèces fussent non-seulement conçus, mais subsistants hors des sensibles, parce que les formes accessibles aux sens ont beau manquer aux sujets, ceux-ci n'en peuvent pas moins, en tant que conçus, être soumis à de véritables jugements, et se soutiennent à titre de conceptions de genres et d'espèces. « Ainsi, » dit Abélard après cette trop

[1] Abélard s'attache ainsi à interpréter les expressions de Porphyre, ou plutôt prêtées par Boèce à Porphyre, en telle sorte qu'il dénature parfois la question, et prouve qu'il connaissait très-imparfaitement le caractère et la portée qu'elle avait dans l'antiquité entre Aristote et Platon. Ainsi il veut que ces mots : *sive in solis nudis intellectibus posita sint*, signifient : les universaux résultent-ils des seuls concepts indépendamment de la sensation, c'est-à-dire, désignent-ils la chose sans quelque forme sensible ? Il se prononce pour l'affirmative, et ceci est admissible. Mais il entend *sive corporalia sint aut incorporalia*, comme s'il y avait : sont-ils discrets ou non ? et il admet qu'ils sont discrets ou corporels dans le sens figuré. Voy. t. I, c. II, p. 345.

médiocre explication, « la différence n'est pas dans « le sens, quoiqu'elle semble se montrer dans les « termes. » Voilà comme il comprend le grand débat sur l'existence des idées, ouvert comme un abîme entre l'Académie et le Lycée. Au reste, je ne sais si l'on trouverait aisément dans quelque philosophe du XVIII[e] siècle une appréciation plus juste ou plus profonde.

Quoi qu'il en soit, ce nouveau fragment de la philosophie d'Abélard nous la montre sous un jour nouveau, et lui restitue le caractère que lui attribue la tradition historique. Nous venons de le voir nominaliste, non pas à la manière de Roscelin, tel du moins qu'il le représente, mais dans le sens où l'on a coutume de prendre ce mot, et les historiens sont plus qu'excusés d'avoir mêlé Abélard à ceux qui n'ont reconnu qu'une existence verbale aux universaux. Cependant ce serait là une expression incomplète de sa doctrine. Il est évident, par tous les extraits que nous avons donnés, que, s'il rapportait au langage les genres et les espèces, c'était au langage en tant qu'expression choisie et convenue d'une pensée humaine [1], et par conséquent, il est à proprement parler conceptualiste. Puis, le conceptualisme ne lui suffit pas, car lorsqu'il traite de la différence, de la forme, de la manière enfin dont se produisent les objets des universaux, on voit bien qu'il n'entend pas se borner à dresser une échelle intellectuelle ; ce sont les noms des genres et des espèces, et non les êtres,

[1] *Dialect.*, p. 351. — *Theolog. Christ.*, p. 1317 et 1320. — *Glossulæ sup. Porph.*, ci-dessus, p. 104. — Voy. aussi le chap. III, t. I, p. 395.

bases des conceptions, des genres et des espèces, non la nature de ces êtres, qu'il traite d'abstraction; et il y a dans toute sa philosophie une distinction toujours présente entre la logique et la physique. Dans la logique pure, les universaux ne sont que les termes d'un langage de convention. Dans la physique, qui est pour lui plus transcendante qu'expérimentale, qui est sa véritable ontologie, les genres et les espèces se fondent sur la manière dont les êtres sont réellement produits et constitués [1]. Enfin, entre la logique pure et la physique, il y a un milieu et comme une science mitoyenne, qu'on peut appeler une psychologie, où Abélard recherche comment s'engendrent nos concepts, et retrace toute cette généalogie intellectuelle des êtres, tableau ou symbole de leur hiérarchie et de leur existence réelle [2]. On conçoit donc que les historiens et les critiques se soient quelquefois mépris en exposant et classant sa doctrine. Elle est complexe et ambiguë, et présente plus d'un aspect à qui la veut observer. Elle n'est pas la seule, au reste, qui sur cette question soit difficile à saisir, et l'incertitude avec laquelle on a de tout temps caractérisé sur ce point les sectes et leurs chefs, est un fait remarquable. Ainsi nous avons vu Abélard et Jean de Salisbury rattacher la même doctrine, l'un au nominalisme, l'autre au réalisme [3]. Le dernier, qui dédaigne les nominaux, en sépare Abélard, et lui reconnaît cependant une doctrine qui se distingue malaisé-

[1] *De Gen. et Spec.*, p. 538, et ci-dess., c. v, t. II, p. 431, et la fin du c. IX.
[2] *De Intellectibus*, p. 487, et le ch. VII du présent ouvrage.
[3] Voy. ci-dessus, c. VIII, p. 18 et 35.

ment de la leur. Pour son propre compte, il s'indigne qu'on réduise les universaux à des noms ou à des pensées, et il les considère, d'après Aristote, dit-il, comme des fictions de la raison, comme des ombres de la réalité, se déclarant en cette matière, non pour la doctrine la plus vraie, mais pour la plus logique [1]. Geoffroi de Saint-Victor, qui montre le dernier mépris pour les nominaux, attaque le réalisme dans Gilbert de la Porrée, qu'il place au même rang qu'Abélard, et traite d'insensés les disciples d'Albéric, le plus ardent adversaire du nominalisme. Pierre Lombard, qui passe pour l'élève d'Abélard, *ce chef des nominaux*, est appelé *le prince des réalistes*. Amaury de Chartres, condamné au concile de Paris pour avoir renouvelé les erreurs d'Abélard, avait soutenu des idées empreintes du réalisme particulier de Scot Érigène, et Brucker les rattache au platonisme, tandis que Buddée les dérive d'Aristote. Ce même Brucker, d'accord avec Jean de Salisbury, traite de réaliste Joslen de Soissons, que Dom Clément soupçonne de nominalisme, et lorsque plus tard Guillaume Occam argumentait contre le réalisme, il semblait quelquefois réfuter Abélard. Il ne faut donc pas s'étonner qu'il y ait quelque variation, quelque obscurité dans le jugement que l'histoire de la philosophie porte de la doctrine définitive du maître d'Héloïse. Un grand nombre, avec Othon de Frisingen, l'assimilent à la doctrine de Roscelin. D'autres

[1] *Metalog.*, l. II, c. XVII et XX. — *Policrat.*, l. VII, c. XII. — Meiners a très-bien montré que Jean de Salisbury se contredit sans cesse. (Ouvr. cit. *Soc. Gott. Comment.*, t. XII, pars II, p. 33. — Petersen, Joh. Saresb. *Entheticus*, *in comm.*, p. 101.)

y voient le conceptualisme, que Brucker regarde comme une déviation de l'hypothèse d'Abélard. Ce conceptualisme est pour M. Cousin un nominalisme inconséquent; c'est presqu'un réalisme pour M. Rousselot qui, ainsi que Buhle, croit Abélard plus près de Guillaume de Champeaux que de Roscelin. Caramuel, outrant la même idée, l'avait accusé d'avoir ressuscité le panthéisme [1]. Ainsi Abélard, au gré des critiques et des interprètes, aurait parcouru tous les degrés de toutes les doctrines sur la question fondamentale de la scolastique; et peut-être ces jugements si divers ont-ils tous quelque vérité.

Voici, en effet, les principales propositions qui peuvent être extraites des fragments de controverse analysés dans ces trois chapitres.

1° Les genres et les espèces ne sont pas des essences générales qui soient essentiellement et intégralement dans les individus, et dont l'identité n'admette d'autre diversité que celle des modes individuels ou des accidents; car alors le sujet de ces accidents, la substance de ces modes étant identique, tous les individus ne seraient qu'une seule substance, et l'humanité serait un seul homme. (Contre le réalisme.)

2° L'essence universelle n'existe pas davantage, comme fond semblable et sans nulle différence, en chaque individu; car alors chaque individu serait

[1] Johan Saresb. *Metal.*, l. II, c. XVII. — Salabert, *Philosophia nominal. vindicata*, præfat. — Brucker, *Hist. crit. philos.*, t. III, p. 688-695. — Budd. *Obser. select.*, t. I, obs. XV, p. 197. — *Hist. littér.*, t. XV, p. 80. — Buhle, *Hist. de la phil.*, introd., sect. III, p. 689. — Degérando., *Hist. comp.*, t. IV, c. XXVI et XXVIII, p. 409, 414, et 585. — Rousselot, *Études sur la philos. du moyen âge*, t. I, p. 164 et 274, t. II, p. 24, 33, 48, 53 et 98, etc

l'espèce. En d'autres termes, l'espèce n'existe pas à titre d'essence dans chaque individu, ni le genre dans chaque espèce; car alors toute espèce serait le genre, tout individu serait l'espèce. (Contre le réalisme.)

3° Le genre ou l'espèce ne peut être une essence proprement dite, c'est-à-dire une chose réelle; car l'espèce ou le genre se dit de l'individu. On dit : Socrate est homme ou animal; et une chose ne peut être affirmée d'une autre chose, car ce serait prétendre qu'une chose est une autre chose qu'elle-même. *Res de re non prædicatur.* (Nominalisme.)

4° Si les genres et les espèces ne sont pas des essences universelles tout entières dans chacun, ou identiques dans chacun, ce ne sont pas pour cela des mots, de simples voix; car l'essence du mot ou terme vocal n'est pas l'essence du genre ou de l'espèce. Le mot, en tant que mot, a des propriétés qui répugnent à la nature du genre ou de l'espèce. La définition du mot en lui-même ne peut être celle du genre ou de l'espèce en elle-même. (Contre le nominalisme.)

5° Ce qu'on peut dire, c'est que lorsqu'on nomme les genres et les espèces, lorsqu'on prononce, ou même que l'on conçoit les noms généraux, on pense et l'on veut penser une affirmation commune à plusieurs; or ce qui s'affirme de plusieurs étant la définition de l'universel, il s'ensuit que les genres et les espèces sont des noms d'institution humaine et que les universaux dépendent du langage. (Nominalisme.)

6° Mais ce langage est l'expression de la pensée,

les universaux sont donc des pensées : ils signifient les conceptions par lesquelles l'esprit ramène les semblables à l'unité, en faisant abstraction de leurs différences. La conception des choses universelles est une des prérogatives de l'intelligence. (Conceptualisme.)

7° Ces concepts, recueillis de sensations diverses, ces unités intellectuelles représentent des choses qui ne sont pas, ou qui sont autrement dans la réalité que dans la pensée, puisque le concret diffère de l'abstrait, et ils ne décrivent les objets que tels que les veut l'esprit. (Nominalisme.)

8° Ils ne sont pas pour cela vains et faux, ils sont la collection des caractères communs de certaines multitudes, ils sont eux-mêmes des notions collectives. (Conceptualisme.)

9° Ces notions collectives sont prises des caractères réels d'individus réels; ces concepts, sans être parfaitement identiques à toute la réalité, se fondent sur la réalité. (Réalisme.)

10° Pour connaître ce qu'il y a de réalité dans les universaux, il faut les étudier dans les réalités incontestées dont ils sont les collections; ces réalités sont les individus. En étudiant, en décomposant l'individu, on atteindra les éléments réels de l'espèce et du genre. (Problème de l'individuation.)

11° L'individu est composé de forme et de matière ; la matière de l'homme est l'humanité, la forme l'individualité. Celle-ci n'existe pas hors de l'individu, puisque dès qu'elle existe, elle le réalise; elle n'existe que combinée à la matière. La matière, qui peut également exister avec telle ou telle indi-

vidualité, n'existe cependant pas actuellement sans aucune; elle se retrouve, non pas la même, mais analogue, non pas identique, mais semblable, dans tous les individus de même nature, et c'est sa similitude qui constitue toute l'identité de l'espèce, comme c'est la forme individuelle qui diversifie la matière de l'espèce. (Théorie de l'individuation.)

12° La collection de toutes les matières, de toutes les formes individuelles est une collection de réalités qui n'existent point par elles-mêmes isolément et séparément; elle n'en est donc pas, dans la réalité actuelle, exclusivement composée, de telle sorte que, composée de réalités, ou réelle dans ses éléments propres, elle n'y peut être réduite que par la pensée et n'existe ainsi réduite qu'à l'état de conception et d'expression. (Conceptualisme réaliste.)

13° L'individuation est le type de la constitution des espèces, de celle des genres; partout matière semblable en nature, mais numériquement diverse dans ses combinaisons avec la forme. Ainsi, dans les individus, la matière est l'espèce, collection des matières *individualisées*; dans les espèces, la matière est le genre, collection des matières *spécifiées*; dans le genre, la matière est un genre supérieur ou suprême, collection des matières *généralisées*.

14° A chaque degré, cette matière similaire, mais non pas numériquement identique, est le véritable universel, universel réel, en puissance réel à lui seul, en acte réel en combinaison. (Réalisme.)

15° Comment l'être que par la pensée nous concevons ainsi constitué est-il réellement et physiquement constitué? Les éléments, principes immé-

diats de tous les êtres, sont-ils dans la matière, sont-ils dans la forme; sont-ils à la fois matière et forme, et, dans tous ces cas, comment peuvent-ils encore être avec propriété appelés éléments? Les particules plus ou moins simples conçues par l'analyse ne sont que des éléments improprement dits, des éléments provisoires. Ce sont des corps composants affectés de certaines propriétés non communes à tout composé. Le véritable élément de la matière du corps, c'est la pure essence, celle-là est proprement un universel, car elle est informe et indéterminée. Mais tout ceci n'est dit et ne doit être entendu que des choses sensibles, et n'est pas applicable aux substances spirituelles dont la physique ne traitait pas. (Ontologie physique.)

16° Dans les substances corporelles, la pure essence, cet universel apte à toutes les formes, reçoit ces formes dans toutes ses parties, et ces parties, chacune ainsi composée, constituent un tout composé. Ce tout est successivement affecté de certaines formes qui le font passer à l'état de genre, d'espèce, d'individu. Mais, en même temps, ses parties sont affectées les unes de certaines formes, les autres de certaines autres, qui ne sont pas celles de la totalité, et qui font des parties élémentaires différentes de nature. (Physique ou ontologie.)

17° La forme, qui en se joignant à la matière, produit successivement le genre, l'espèce, l'individu, est en général la différence qui diversifie le semblable. C'est surtout à ce qui transforme le genre en espèce que s'applique ce nom de différence. La différence n'est pas une simple qualité, elle n'est

pas non plus par elle-même une substance, car il n'y a point de substance sans matière. Elle est la forme simple, la forme proprement dite. La forme simple est celle qui constitue une nature. (Idéalisme platonique.)

18° La matière de la substance est la pure essence, être en puissance, indéterminé pur, universel sans forme, et accessible à toutes les formes. L'essence de la substance, c'est d'être; elle n'a pas d'autre *quiddité*. (Idéalisme au point de vue logique, spinozisme au point de vue ontologique; hégélianisme au point de vue de la doctrine de l'identité de la logique et de l'ontologie.)

Faut-il admettre, en effet, ce vaste et incohérent ensemble de doctrines dans la tête d'un seul homme, et la philosophie d'Abélard est-elle le chaos? Nous ne le pensons point. Sans doute, les nécessités de la polémique l'entraînent parfois à des assertions peu conciliables entre elles, et l'esprit de la dialectique, qui, jouant avec les mots comme avec des signes d'algèbre, perd souvent de vue la réalité, a pu souvent lui dicter des raisonnements qui sont de pures formes logiques, sans application et sans valeur pour la science des choses. Mais il nous paraît cependant que la cohérence se rétablit entre ses idées, si l'on y rétablit l'ordre, et si l'on distingue les points de vue successifs dans lesquels il s'est placé pour considérer la question. Ces distinctions, il ne s'en rendait peut-être pas bien compte; cet ordre, il n'aurait peut-être pas su l'établir par lui-même. La méthode était inconnue aux philosophes de cet âge, et celui-ci en aurait eu grand besoin pour éclaircir et justifier

l'éclectisme qu'il a porté dans la discussion des universaux. Réfutant tout, empruntant de tout, Abélard me paraît en effet avoir procédé en éclectique.

Pour lui, ce qu'il y a de vrai du nominalisme, c'est, non que les universaux sont des voix, mais qu'ils existent comme universaux par le langage et expriment des conventions de l'esprit.

Ce qu'il y a de vrai du conceptualisme, c'est que l'esprit conçoit les objets qu'il a perçus, en ramène la diversité à l'unité par les ressemblances, et recueille dans les individus la pensée commune qui est le genre et l'espèce.

Ce qu'il y a de vrai dans l'individualisme de Roscelin, c'est que la réalité en acte est toujours particulière, et que la substance proprement dite n'est jamais en fait universelle.

Ce qu'il y a de vrai dans le réalisme, c'est que les genres et les espèces sont des collections formées d'individus réels en vertu de leur réelle communauté de nature.

Ce qu'il y a de vrai de la doctrine de l'indifférence, c'est qu'il existe dans tous les individus d'une même nature un élément commun, la matière, ce non-différent ou ce semblable dans tous, diversifié par les formes individuelles.

Ce qu'il y a de vrai dans la doctrine des essences universelles, c'est que cette matière, semblable dans tous les êtres, et qui ne diffère que numériquement, est par la communauté de ses caractères, par l'identité de ses effets, un universel réel, quoiqu'il ne soit jamais séparé d'une forme qui le particularise.

Ce qu'il y a de vrai dans l'idéalisme[1], c'est que la forme qui n'est ni matière, ni genre, ni substance, est cependant l'élément réel et formateur de l'essence, et subsiste avec un caractère de détermination, une constance d'efficacité qui suppose une permanence supérieure aux changements et aux accidents successifs de la matière sensible; tandis que la matière première ou la pure essence, base primitive de toute matière postérieure, subsiste comme quelque chose de durable, d'identique, d'indéterminé, d'inaccessible aux sens en dehors des formes, et partant d'incorporel, mais d'accessible à toutes les formes et de nécessaire indistinctement à toutes les choses existantes.

Voilà en substance ce qu'Abélard a recueilli dans tous les systèmes qu'il a critiqués; c'est bien là un éclectisme, seulement l'auteur n'en a pas une conscience distincte, il ne l'établit pas systématiquement; on y rencontre même çà et là des lacunes ou des incohérences, car un esprit qui pèche par la méthode et par l'observation psychologique ne s'élève pas toujours, malgré ses efforts, à l'éclectisme et s'arrête au syncrétisme. Cependant il y a plus que de la sagacité, il y a de l'étendue d'esprit dans ce travail de conciliation de toutes les doctrines sur les universaux, et de plus, on y peut entrevoir et dégager une idée originale qui en distingue et carac-

[1] J'entends par ce mot la doctrine qui donnait une certaine existence à des êtres indéfinissables qui n'étaient ni abstraction, ni substance spirituelle, ni substance sensible, et que la scolastique était sans cesse portée à réaliser; doctrine qu'on peut également appeler un platonisme altéré, ou un aristotélisme imparfait.

térise l'auteur entre tous les chefs d'école qu'il a soumis à sa pressante inquisition.

Nous craignons l'ennui des redites, et cependant nous ne pouvons nous refuser un dernier mot sur une question qui a fait presque toute la renommée philosophique d'Abélard, et peut-être tout le malheur de sa théologie. Il nous est à cœur de faire bien saisir sa pensée et la nôtre, et de fixer le caractère définitif de sa doctrine.

Suivant les meilleures autorités, ce caractère est, à tout prendre, celui du nominalisme. Faut-il souscrire à ce jugement? Non, Abélard ne fut pas nominaliste, s'il faut, pour l'être, croire avec Roscelin qu'il n'y a dans le genre et l'espèce que des noms, et que rien n'est réel dans l'individu que l'individualité; s'il faut croire que les qualités, pour n'être pas matériellement, objectivement séparables des substances individuelles, ne sont que des mots; s'il faut croire que les parties, quand elles ne sont pas des individus, sont aussi verbales, aussi vaines que les espèces et les qualités; s'il faut croire enfin que hors du langage aucune abstraction n'est rien.

Mais il fut nominaliste, si, pour mériter ce titre, il suffit de n'être pas réaliste, s'il suffit d'ignorer ou de rejeter la doctrine platonicienne des idées, s'il suffit de ne pas admettre des essences générales subsistant essentiellement soit hors des individus, soit intégralement et distinctement dans les individus, et de regarder qu'entre Dieu, l'âme et les individus, il n'y a de numériquement réel que des conceptions, qui sont des faits et non des êtres; s'il suffit enfin d'imputer aux facultés et aux besoins de l'esprit

humain l'existence de genres, de qualités, d'abstractions de toute sorte, posées séparément et indépendamment des sujets effectifs qui ont donné naissance à ces créations intellectuelles.

La plupart des philosophes nos contemporains auraient, je crois, de la peine à se défendre de penser comme lui sur ce dernier point, et seraient fort embarrassés d'attribuer une existence distincte à aucune des abstractions de cette nature. Cependant beaucoup d'entre eux se défendent du nominalisme et donnent tort à Abélard dans sa grande controverse; ils ne lui accordent d'avoir eu raison que contre les abus du réalisme. Si nous pressons bien leur pensée, nous avouerons qu'elle nous échappe, et nous osons soupçonner que celle d'Abélard aurait bien pu leur échapper en partie.

Certes, M. Cousin ne confond point Abélard avec Roscelin; il veut bien accorder que le grossier paradoxe contre l'existence des parties était trop au-dessous de ce grand esprit. Il reconnaît que le nihilisme à peu près avoué des nominalistes absolus était étranger à sa pensée, mais il laisse entendre qu'en dernière analyse ce nihilisme aurait bien pu devenir, à l'insu d'Abélard, le produit net de sa théorie, et il ne voit dans le conceptualisme qu'un nominalisme tempéré, sinon déguisé.

Voici toutefois son principal argument : « Le « principe de l'école réaliste est la distinction en « chaque chose d'un élément général et d'un élément « particulier. Ici les deux extrémités également fausses « sont ces deux hypothèses : ou la distinction de « l'élément général et de l'élément particulier portée

« jusqu'à leur séparation, ou leur non-séparation « portée jusqu'à l'abolition de leur différence, et la « vérité est que ces deux éléments sont à la fois dis-« tincts et inséparablement unis. Toute réalité est « double..... Le moi.... est essentiellement distinct « de chacun de ses actes, même de chacune de ses « facultés, quoiqu'il n'en soit pas séparé. Le genre « humain soutient le même rapport avec les individus « qui le composent; ils ne le constituent pas, c'est « lui, au contraire, qui les constitue. L'humanité « est essentiellement tout entière et en même temps « dans chacun de nous..... L'humanité n'existe que « dans les individus et par les individus, mais en « retour les individus n'existent, ne se ressemblent « et ne forment un genre que par le lien de l'huma-« nité, que par l'unité de l'humanité qui est en « chacun d'eux. Voici donc la réponse que nous fe-« rions au problème de Porphyre : πότερον χωριστά « (γένη) ἢ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς. Distincts, oui; séparés, « non; séparables, peut-être; mais alors nous sor-« tons des limites de ce monde et de la réalité « actuelle [1]. »

Ou notre méprise est grande, ou cette objection se réduit à ceci : les différences qui séparent les hommes des autres animaux sont réelles, ou, ce qui revient au même, les ressemblances qui unissent les hommes et manquent aux autres animaux, comme celles qui leur sont communes avec les autres animaux, sont également réelles. Il y a donc une nature humaine, l'idée de la nature humaine n'est point

[1] Ouvr. inéd., introd., p. CXXXVI.

une hypothèse, une chimère; elle est fondée sur des réalités, et puisqu'il y a des réalités au fond des idées de cette sorte, c'est-à-dire au fond des idées de genres et d'espèces, il y a un certain réalisme.

Cela est vrai, si le réalisme signifie cette opinion même, savoir que les idées de genres et d'espèces, loin d'être des fictions ou de pures conditions subjectives de notre pensée, sont l'expression intellectuelle de faits positifs et certains. Ce réalisme-là n'est que le contraire du scepticisme et de l'idéalisme. Sur ce point, le sens commun est réaliste. Mais, qu'on nous permette de le dire, ce n'est pas là le réalisme. Le réalisme était plus hardi. Les idées de genres et d'espèces, étant fondées sur des faits réels, peuvent être appelées des idées réelles, et en ce sens il est tout simple de dire abréviativement que les genres et les espèces sont réels. Mais sont-ils en eux-mêmes des réalités, c'est-à-dire quelque chose d'autre que, d'une part, les faits réels manifestés dans les individus, de l'autre, les conclusions légitimes que nous induisons de ces faits réels, généralisations nécessaires de l'intelligence. Le réalisme est allé jusqu'à regarder les idées de genre et d'espèce comme correspondant objectivement à des essences, ontologiquement distinctes des individus dans lesquels elles se manifestent.

Sans doute, l'objection de M. Cousin ne va pas si loin; c'est une réserve générale en faveur du platonisme; c'est surtout l'expression d'une louable crainte de donner accès ou prétexte au scepticisme. Mais ce n'est en définitive qu'une réclamation incontestable en faveur de la vérité de l'idée d'essence,

Oui, il y a dans les êtres individuels autre chose que de l'individualité. On peut, on doit dire sans subtilité : il n'y a que des individus, et il y a quelque chose de plus que des individualités. Ainsi, bien qu'il n'existe en fait d'humanité que des hommes, il est une essence qui s'appelle la nature humaine. Mais la nature humaine ne se réalise que dans les individus; dès que l'essence arrive à l'existence, elle s'individualise. L'être en puissance peut être général, l'être en acte est individu.

Or maintenant, cette réalité des faits sur lesquels se fondent les idées de genre et d'espèce, cette vérité de l'idée d'essence, Abélard l'a-t-il niée? Le conceptualisme est-il condamné à la nier? je ne le pense pas. Pour la nier, encore une fois, il faudrait dire : il n'y a que des individus, et ils n'existent qu'en tant qu'individus. Or il est possible que le nominalisme ait dit cela, mais ce n'est point ce qu'a dit Abélard. Il y a en effet deux hypothèses également fausses, la séparation de l'essence et de l'individu, et l'abolition de leur différence. Le réalisme est tombé dans la première, et le nominalisme dans la seconde. Mais Abélard n'a rien fait de cela; ce n'est certes pas lui qui abolit la différence. Il n'a nié comme faits aucun des fondements de la distinction des genres et des espèces. Suivant lui, les seules unités sensibles, les seules essences distinctes et réelles sont en effet des individus; mais dans l'individu humain, il y a ce qui est commun à tous les animaux, c'est la matière ou le genre; il y a de plus ce qui distingue les hommes des animaux et ce qui est commun à tous les hommes : c'est la différence

spécifique ou la forme essentielle de l'humanité : de là l'espèce. La matière et la forme sont les éléments réels de l'humanité. D'où il résulte que la distinction des genres et des espèces est réelle, et l'on voit que loin de méconnaître les caractères communs qui décèlent et constituent dans les individus une essence ou une nature spéciale, Abélard réalise, sous le nom de forme essentielle, cet élément intégrant et constitutif sans lequel il n'y aurait qu'une matière indéterminée, ou des fragments infinis en nombre, sans liaison, sans caractère assignable, une création sans ordre, qui échapperait à la raison humaine.

En effet, il y a ici, pour le répéter encore, deux écueils à éviter : l'un, le réalisme absolu qui absorberait l'individu dans l'être universel, et que je n'hésiterais pas à nommer, avec Bayle, un spinozisme non développé ; l'autre, un nominalisme radical qui serait au fond un individualisme absolu. La formule de cette doctrine serait : « Il n'existe que « des substances distinguées par des accidents pro« pres. » Alors les caractères de l'animal, ceux de l'homme ne seraient que des accidents fortuits de ces fragments, ou plutôt de ces agrégats isolés que nous appelons individus. C'est fictivement et vainement que notre esprit comparerait et assimilerait ces accidents, et qu'il se formerait ainsi des classes. Ces classes, conceptions gratuites, n'auraient de réel que leurs noms, et nous ne céderions, en les formant, qu'à un penchant, à une fantaisie de notre esprit. Au fond, il n'y aurait que des substances et des accidents. Est-ce là le conceptualisme d'Abélard ? nullement ; il a répété jusqu'à satiété que de la

substance en général à l'individu il y a des degrés, et que ce n'est point par les simples accidents que l'on peut combler la distance. Il s'est emparé d'une idée aristotélique, la distinction de la matière et de la forme, sans l'une ou l'autre desquelles il n'existe rien, et il a posé comme réalités, comme éléments nécessaires de l'être, la matière (genre); la forme spécifique (différence, espèce); enfin la forme propre (individu); mais toutes ces choses ne sont séparables qu'en puissance.

Un contemporain, et probablement un disciple d'Abélard, a décrit dans quelques fragments précieux la vraie doctrine de son maître. Il l'a ramenée avec raison à un seul point, la forme. C'est la place et le rôle qu'Abélard donne à la forme, qui font le caractère et la valeur de son système. Nous la résumerons une dernière fois d'après cet interprète anonyme[1].

Un principe a été posé : « Tout ce qui est est ou « substance ou accident. » Ce principe est faux. Il exprime une division qui ne suffit pas, comme on dit en logique, c'est-à-dire qui n'embrasse pas toute la réalité. Si elle était complète, en effet, il faudrait que la rationnalité, qui apparemment n'est pas substance, fût accident. Accident, son absence ou sa présence dans l'homme serait indifférente, et par conséquent l'homme réduit à l'animal sans raison serait encore un homme. La division exprimée par le principe ne serait donc plausible qu'à la condition d'entendre l'accident d'une manière large, et de

[1] *De Intellectibus*, in fine, p. 494

donner ce nom à tout ce qui est attribut de la substance à un titre quelconque. Alors la forme, le propre seraient des accidents; mais il faudrait toujours distinguer parmi ces accidents, et l'on serait obligé de désigner certains d'entr'eux par le nom presque contradictoire d'accidents essentiels.

Telle serait la rationnalité. Elle est mieux distinguée, quand on dit qu'elle est une forme. La forme, c'est l'accident ou mode dont le retranchement, — je parle le langage aristotélique, — *corrompt* la substance dont elle est un des constituants; c'est-à-dire fait sortir une substance de la classe où elle est placée pour la faire passer dans une autre. Retranchez la raison à l'homme, l'homme est *corrompu*, lisez *dénaturé*; il n'est plus que l'animal. En langage moderne, il perd son essence.

Ceci amène et éclaire la question suivante : les formes sont-elles des essences?

Les uns veulent qu'elles soient universellement des essences. Soit, mais alors, comme Socrate est un, ce qu'ils ne peuvent refuser d'accorder, il a l'unité. L'unité de Socrate est une, elle a donc l'unité pour forme substantielle, et celle-ci une autre, et ainsi à l'infini. On s'en tire en admettant je ne sais quelle réciprocité, *nescio quam reciprocicationem*. L'unité de Socrate est la forme de celle de Platon, celle de Platon la forme de celle de Socrate; c'est-à-dire qu'on ne peut éviter ou qu'une seule et même essence soit la forme individualisée de plusieurs, ou qu'elle soit réciproquement ce qui reçoit et ce qui donne la forme. Enfin, toutes les formes étant des essences, chaque individu, un par lui-même, a son unité, ou

chaque unité sujet a son unité forme, c'est-à-dire sa semblable dans une autre essence, puisque la forme est aussi une essence : il suit qu'il y a plus d'unités que de semblables; or, il doit y avoir autant de semblables que d'unités. Mais si l'on ajoute les semblables des unités formes, qui, étant essences, doivent aussi avoir chacune la leur, il se trouve qu'il y a plus de semblables que d'unités; et le tout donne un résultat absurde. Car il s'ensuivrait qu'il y a plus d'unités que d'unités, et plus de semblables que de semblables. Tout cela est un non-sens.

Les autres ne veulent point admettre d'essences hors de la substance; ceux-ci seront obligés de dire, et peut-être avec raison, que les vertus, les vices, les couleurs ne sont pas quelque chose. C'est aux sages d'en juger, dit notre anonyme, et il passe outre.

Mais il ajoute qu'il n'y a plus qu'une troisième opinion; c'est celle qui entend que certaines formes soient des essences, et certaines autres non. « Ainsi « le veulent Abélard et les siens, qui portent la clarté « dans l'art dialectique, parce qu'au lieu de l'em« brouiller, ils le scrutent avec le soin le plus scrupu« leux[1]. Pour eux, les seules formes qui soient des « essences sont certaines qualités[2] qui sont dans les « conditions suivantes. 1° Il faut qu'elles soient dans « le sujet, en telle sorte que le sujet ne suffise pas

[1] « Sicut Abælardus et sui, qui artem dialecticam non obfuscando, sed « diligentissime perscrutando dilucidant. » (P. 496.)

[2] *Quasdam qualitates. Qualités* doit être entendu ici largement, à la manière moderne, dans le sens de modes en général, et non dans le sens technique d'espèces de la catégorie de *qualité*.

« pour qu'elles existent. Par exemple, le sujet suffit à « l'existence des quantités. 2° Qu'une disposition de « parties ne soit pas nécessaire à leur existence, « comme il faut une disposition de parties, réci- « proque entre les parties du doigt pour qu'il soit « courbé, commune au sujet et au siége pour qu'un « homme soit assis. 3° Qu'elles n'existent pas dans le « sujet, grâce à quelque objet extrinsèque, en sorte « qu'elles ne puissent exister seules, comme la pro- « priété qui consiste pour un homme à posséder un « bœuf ou un cheval. 4° Que pour les écarter, il ne « soit pas nécessaire d'ajouter une substance au su- « jet, comme pour écarter l'inanimation, il faut ajou- « ter au sujet une substance, l'âme. »

Voilà les quatre conditions auxquelles une qualité ou plutôt un attribut du sujet est non-seulement une forme, mais une essence, d'un seul mot, une forme essentielle.

Cet exposé remarquable montre que, loin d'être nominaliste, ou même conceptualiste à la manière des modernes, Abélard admet qu'il y a essence et réalité même hors de la substance, n'entendant par ce dernier mot que le *substrat* du sujet individuel. En outre de la substance, il admet quelque chose qui n'est pas le simple accident. La substance étant la matière, c'est-à-dire ici le fond de l'être, il faut à ce fond une forme pour qu'il ait une nature spéciale; cette forme qui en fait l'essence est elle-même une essence. Toutes les formes ne sont pas dans ce cas. La forme essentielle est celle-là seulement que le sujet ne produit pas de lui-même, et qui n'a besoin pour être, d'aucune disposition, d'aucun objet étran-

ger, pour s'anéantir, de l'addition d'aucune substance.

La différence spécifique est une forme essentielle, mais elle ne forme de véritables espèces que dans la catégorie de la substance, sans être elle-même une espèce de cette catégorie. Aux divers degrés de cette catégorie sont les divers degrés de l'être véritable, par lesquels la substance, être en puissance, arrive à l'être en acte. Ces degrés forment la gradation des essences.

Un dernier jugement sur cette doctrine.

Si l'on s'arrête au langage, elle se défendra mal. La distinction de la matière et de la forme ne s'est pas soutenue *in terminis*. Qu'est-ce qu'une forme essentielle, ou du moins quelle sorte d'être est cela? Le mode d'existence en est pour le moins aussi difficile à concevoir que celui des idées de Platon. Aristote ne peut sauver l'existence de ses formes qu'à l'aide de la distinction de la puissance et de l'acte; mais de l'être en puissance, cela se résout au vrai dans les conditions de l'être, par conséquent dans les conceptions de l'esprit. Des conceptions de l'esprit fondamentales, nécessaires, primordiales, qu'est-ce autre chose que des idées éternelles? On peut dire, à mon sens, contre Aristote tout ce qu'il a dit contre Platon, et l'on voit que les modernes sont plus conceptualistes qu'Abélard.

Cela veut-il dire que les modernes sont nominalistes?

Écartez le langage de notre scolastique, et vous trouverez peut-être que sa doctrine serait aujourd'hui exposée dans ces termes. L'expérience ne manifeste,

l'intelligence ne conçoit que des êtres individuels, comme étant en pleine possession de l'existence. Les genres, les espèces ne sont, au positif, que des collections d'individus; dans l'individu, le sujet de l'existence est la substance; toute substance est individuelle; elle est substance, c'est-à-dire qu'elle est l'un et l'être, pour dire comme les Grecs. Mais quel *un*, mais quel *être* est-elle? Elle est telle et non pas telle. Ce qu'elle est ainsi, c'est ce qu'on appelle son essence. La substance, considérée en elle-même, par abstraction ou en puissance, n'a pas d'essence; mais en acte ou en réalité, mais dès qu'elle existe, elle a ou plutôt elle est une essence. Point de substance sans essence. Tout ceci répond à la théorie de la matière et de la forme.

L'essence, pour l'esprit qui ne fait que concevoir la substance et ne la connaît pas, se représente comme une qualité. *Quid* n'est connu que comme *quale*, mais est conçu comme *quid*. L'essence est-elle donc pour cela la qualité en général, ou se compose-t-elle de toutes les qualités du sujet de l'existence?

Comme substance, ce sujet est un, lui, et pas un autre, c'est là l'individualité; comme essence, il est de telle ou telle nature. Cette nature déterminée ne se détermine pour nous que par les qualités que nous percevons ou induisons dans le sujet; mais ces qualités diverses ne peuvent être ni confondues entre elles, ni rangées sur la même ligne : elles sont toutes réelles, mais il en est de constitutives, il en est d'accessoires, et parmi les constitutives, les unes sont communes à un plus grand nombre d'êtres, les autres à un nombre moindre. Il y en a d'universelles,

c'est-à-dire de communes à tous les êtres; il y en a de tellement particulières qu'elles sont exclusives. Entre ces deux extrêmes se placent divers degrés; à ces degrés correspondent de certains groupes de qualités constitutives; les qualités constitutives sont dites essentielles en ce qu'elles constituent l'essence.

Les qualités sont donc essentielles ou ne le sont pas.

Lorsque l'esprit embrasse tous les êtres dans leur universalité, il leur trouve un certain nombre de caractères communs; ces caractères sont plus que des modes, plus même que des attributs. Si nous les appelons attributs ou modes, c'est par un besoin de notre esprit, qui ne connaît directement les êtres que par leurs qualités; mais ces attributs improprement dits sont plutôt des conditions ou des principes d'existence déterminée. C'est par eux que les êtres sont des êtres.

Dans cette universalité des êtres, des différences apparaissent, c'est-à-dire des attributs différents, et cependant communs encore à plusieurs, mais en plus petit nombre. Les plus communs après les conditions universelles constituent les essences plus générales. Entre ces caractères communs, on distingue encore de certaines différences, et l'on conçoit des essences moins générales; ainsi d'essences en essences, on arrive à l'essence la moins générale, à savoir la substance individuelle; mais cette substance individuelle porte encore des caractères communs à bien d'autres substances individuelles, elle a de nombreuses ressemblances. De même que la considération des différences nous a fait descendre de l'universalité des

êtres à l'individualité de l'être, la considération des ressemblances nous ferait remonter de l'individualité à l'universalité.

C'est ainsi que les êtres se représentent à l'esprit humain, qui en forme et en ordonne la conception. Mais ces classifications, qui sont certainement conçues, ne sont-elles que des conceptions? L'affirmative serait la réponse insensée du scepticisme. Ne lui en déplaise, ces classes sont certainement fondées sur des faits réels. Ni l'observation, ni la raison qui les a reconnues, ne nous forgent des mensonges. Mais ce n'est pas tout que de porter sur des faits réels; les conceptions des essences, plus ou moins communes, plus ou moins particulières, donnent lieu à une distinction fondamentale. Il en est qui, sans être illusoires, n'ont rien d'essentiel; il en est d'essentielles. Celles-ci reposent sur les caractères dominants dont l'ensemble forme dans notre pensée la nature des êtres. Ces différences fondamentales révèlent et constituent les véritables essences, ou les grandes et naturelles divisions de l'ensemble des êtres. Ces différences sont assez nombreuses; mais dans le nombre on doit distinguer celles que voici. Dans l'ensemble des êtres accessibles aux sens d'abord se montrent certains caractères généraux, communs à tous, et auxquels participe toute la masse inorganique, substance confuse qui ne se distingue de ce qui est plus général qu'elle que par l'attribut qui la rend sensible et que Descartes a nommé l'étendue. Si vous en retranchez la masse inorganique, vous aurez le règne organique (espèce dont l'être étendu est le genre); si vous en

retranchez tout l'être inanimé, il vous reste l'être animé (le genre animal); si vous retranchez ce qui, parmi les animés, n'a pas la raison, il vous restera l'animal raisonnable ou l'homme (espèce humaine); et si, dans la totalité des animaux raisonnables, vous distinguez substance par substance, vous avez l'individu. Or, parler ainsi, c'est concevoir qu'il y a une essence déterminée par chaque groupe d'attributs communs, une nature étendue, une nature organique, une nature animale, une nature humaine, une nature individuelle. On appelle aujourd'hui nature ou essence, ce qu'au temps d'Abélard on appelait genre ou espèce, matière ou forme; mais le fond des idées n'a pas sensiblement varié.

Et lorsqu'il essaie, pour profondément distinguer l'espèce de tout le reste, de déterminer à quelles conditions la forme est une essence, il entreprend un travail difficile, et il fait plus que les philosophes modernes qui se sont bien hasardés (non pas tous) à reconnaître qu'il y a telle chose que l'essence, mais dont aucun ne s'est aventuré à dire ce que c'est. Ajouter, comme Abélard, que les essences véritables ne se rencontrent que dans la catégorie de la substance, et que la forme spécifique est en dehors de toute catégorie, et surtout n'est à aucun titre dans celle de la qualité, c'est assurément traduire, avec l'exactitude scientifique de son art, cette pensée, que les qualités essentielles sont irrévocablement distinctes des qualités accidentelles, et que les essences ne sont pas de pures conceptions.

Nous avons peut-être passé la mesure dans cette exposition de la doctrine d'Abélard sur les univer-

saux. C'est qu'elle nous paraissait encore incomplétement connue, faute d'avoir été complétement restituée. Il en est en effet de cette doctrine comme de presque toutes les opinions de son auteur; elle a disparu avec lui. Il y a peu de philosophes, dont le nom ait été plus célèbre et les doctrines plus oubliées. Le temps n'a respecté que sa gloire. Soit que l'envie, le despotisme ou la peur aient détruit ou laissé se perdre ses livres, soit que ceux qui ont profité de ses idées aient pris soin d'en dissimuler l'origine, cet homme, qui eut tant de disciples, n'a pas laissé d'école, et quoiqu'on ne puisse douter qu'il n'ait exercé une influence prédominante sur l'enseignement, sur les études, sur la destinée de la philosophie, il n'a point fondé de philosophie. D'innombrables sectes ont aussitôt après lui couvert le sol gaulois, et l'on n'a plus parlé de lui que comme on parle d'un brillant météore qui éblouit et qui s'éteint. Il y a de l'injustice dans cet oubli, et lorsqu'au XIII[e] siècle on voit la querelle des universaux se perpétuer, mais aussi s'éclaircir et s'étendre, on peut aisément retrouver plus d'une idée, plus d'un raisonnement qui vient d'Abélard, ou que ses successeurs ont laborieusement découvert après lui au lieu de le lui emprunter. On sait que les réalistes et les nominaux se ravirent alternativement le crédit et l'influence, et que la puissance des uns et des autres, celle des premiers surtout, prit souvent les formes de la tyrannie. On tient en général qu'Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin furent réalistes, et leurs partisans venaient s'allier à Jean Duns Scot lui-même, lorsqu'il fallait combattre les

nominaux. Peut-être que ceux-ci auraient succombé, si Occam n'eût glorieusement relevé leur drapeau, et, donnant au système l'ordre et la clarté, n'eût décidément rétabli leur influence, reconnue enfin et assurée par la protection du pouvoir politique. Les maîtres de l'école de Paris, Jean Gerson et Pierre d'Ailly, furent nominaux[1].

Il est remarquable que cette doctrine, quoique tolérée souvent, et parfois protégée par l'Église, lui redevenait de temps en temps et comme périodiquement suspecte, au point d'être persécutée par le saint-siége, et qu'elle s'allia maintes fois avec une manière libre de penser, soit sur les matières de théologie, soit au moins sur les doctrines de la cour de Rome. L'esprit d'Abélard, à travers beaucoup de transformations, se reconnaît et s'aperçoit encore dans les écoles gallicanes, et, osons le dire, dans la philosophie nationale.

La science moderne peut, en général, être regardée comme nominaliste. « La secte des nomi» naux, » dit Leibnitz, « est la plus profonde des « sectes scolastiques, et celle qui s'accorde le mieux « avec la méthode de la philosophie réformée de nos « jours. » Descartes ne place point « hors de notre

[1] Albert. Magn., *De Intellect. et intelligib.*, l. I, c. II. — *Metaph. comment.* IV. — M. Rousselot prouve assez bien qu'Albert était moins réaliste que conceptualiste à la manière d'Abélard. (*Études sur la philos du moyen âge*, t. II, c. XIV, p. 210 et suiv.) Il est moins heureux, lorsqu'il essaie la même démonstration à l'endroit de saint Thomas. (*Ibid.*, p. 256 et 265.) Saint Thomas, sur la question des idées, incline au platonisme. (*Summ. theol.*, pars I, quest. V, LV, et LXXXV.) Le réalisme de Scot ne peut être nié. (Rousselot, t. III, c. XVIII, p. 13 et suiv. — Meiners, *De nom. et real. init.*, ouv. cit., p. 37. — Salabert, *Philos. nom. vind., præfat.*, § V.)

« pensée toutes ces idées générales que dans l'école « on comprend sous le nom d'universaux. » Locke et son école ont professé le nominalisme conceptualiste; Hobbes, Berkeley, Hume, le nominalisme pur; et, sur ce point, les Écossais, surtout Dugald Stewart, ont enchéri sur les opinions de Locke, eux qui se séparent de lui si volontiers[1]. Le conceptualisme est peut-être le vrai nom de la doctrine de Kant, et ce n'est qu'après lui que la philosophie allemande a pris ces formes alexandrines qui la rapprochent du réalisme du moyen âge. La doctrine de l'identité absolue, qui ne distingue plus l'ordre de la connaissance de l'ordre de l'existence, efface ou supprime toute controverse sur les universaux, en confondant l'être et la pensée, le particulier et le général, le fini et l'infini. M. de Schelling s'est fait gloire de renouveler le spinozisme qu'on imputait au réalisme pour l'accabler; Hegel a courageusement érigé les degrés logiques en phases de l'être, et professé que toute pensée réalise, au point que l'être n'est pleinement réel qu'autant et en tant qu'il se pense[2]. Pour Hegel, toute opposition entre les différents, que dis-je! entre les contradictoires, n'est qu'une passagère apparence. Mais il faut convenir que

[1] Leibnitz, *In Nisol.* præfat., edit. Dutens, t. IV. *Nouv. Essais*, l. III, c. III, 6. — Descartes, *Les Principes*, 1re part., § 59. — Locke, *De l'Entend. hum.*, l. III, c. III, § 6 et suiv., et c. VI, § 7 et suiv. — Reid, *Essais sur les facultés de l'esprit humain*, ess. V, c. VI. — D. Stewart, *Philos. de l'esprit humain*, c. IV, sect. II, III et IV.

[2] Il est remarquable, en effet, que les objections dirigées par Bayle contre l'*universale a parte rei* des scolastiques, et contre la confusion de l'attribut et de la substance dans Spinoza, soient précisément les idées dont s'empare Hegel pour édifier sa doctrine. (Voy. Bayle, art. *Abélard*, et *Stilpon*. — Hegel, *Gesch. der Philosophie*, t. III, p. 168.)

rien plus qu'une telle doctrine n'a été jusqu'à ces derniers temps contraire aux méthodes en honneur depuis deux siècles, et l'on peut dire qu'en général l'esprit du nominalisme est celui de la philosophie moderne, quoiqu'il s'y trouve souvent éclairci et tempéré par des idées étrangères aux nominaux du XII[e] siècle, et qui le préservent ou le délivrent des excès et des erreurs, infaillible châtiment de toute doctrine absolue.

Abélard a donc triomphé; car, malgré les graves restrictions qu'une critique clairvoyante découvre dans le nominalisme ou le conceptualisme qu'on lui impute, son esprit est bien l'esprit moderne à son origine. Il l'annonce, il le devance, il le promet. La lumière qui blanchit au matin l'horizon est déjà celle de l'astre encore invisible qui doit éclairer le monde.

En parlant ainsi, je n'éviterai pas l'accusation de nominalisme. Je ne demande qu'à la restreindre dans les limites suivantes.

L'essence est réelle; il n'y a point d'existence sans essence; mais l'essence ne se rencontre réellement que dans l'être déterminé, parce que l'être n'existe que déterminé. Cependant la détermination n'est pas une chose absolue; elle est susceptible de plus ou de moins. La matière étendue, par exemple, est la conception de l'être percevable, la plus indéterminée, ou, si l'on veut, la moins déterminée que nous puissions former. Quand nous divisons la matière ou la voyons divisée, ses divisions sont des parties qui sont quelquefois appelées individus, et qui devraient plutôt s'appeler fragments, car ces parties ne

méritent proprement ce nom d'individus qu'autant qu'elles sont, comme divisions, l'œuvre de la nature, ou, pour parler plus hardiment, un tout de création divine, qui ne peut en général être divisé sans changer de nature. Quoi qu'il en soit, l'être va toujours se déterminant davantage. Ces déterminations successives divisent réellement l'universalité de la substance, et comme ces divisions correspondent à des substances, unes, distinctes, d'origine naturelle, l'universalité de la substance est dans le fait, est actuellement la totalité des substances.

Chaque substance a une essence, c'est-à-dire une nature stable qui se reconnaît à ses attributs permanents et invariables, et nous avons raison de croire à l'essence. Ainsi, pour prendre l'exemple toujours cité, il y a une essence qui s'appelle légitimement la nature humaine. Elle ne peut être confondue avec aucune autre, ni produite de toutes pièces par aucune opération humaine, ni modifiée dans ses éléments constitutifs, sans être détruite. *Substantialis differentia abesse non potest, quin corrumpat*[1].

L'idée d'essence est une idée nécessaire de l'esprit humain, et l'idée d'essence est vraie et légitime, non-seulement fondée sur quelque chose de réel et d'objectif, mais conforme dans une certaine mesure à cette réalité objective, parce que les idées nécessaires expriment les conditions mêmes de la réalité. Mais pour être conforme à la réalité, cette idée ne lui est point adéquate, parce que notre connais-

[1] *De Intellect.*, p. 492.

sance, certaine dans ce qu'elle a de nécessaire, est toujours et nécessairement incomplète.

L'essence est une condition de l'être. Mais cette condition qui ne peut être ni éludée, ni altérée, ni reproduite à volonté, cette loi qui n'est expliquée par aucun phénomène naturel, par aucune des forces connues ou appréciables, ou même supposables de la nature, est un des témoignages les plus certains à mes yeux de l'intervention d'une puissance et d'une intelligence suprêmes. Pour exister, il faut que l'essence ait été conçue et voulue. C'est par là que je l'élève au-dessus même de ce qu'il y a de plus élevé en ce monde, les idées nécessaires de la raison humaine. C'est en ce sens que je suis prêt à reconnaître le dogme platonicien, et à nommer l'essence une idée de Dieu.

LIVRE III.

DE LA THÉOLOGIE D'ABÉLARD.

CHAPITRE Ier.

DE LA THÉOLOGIE SCOLASTIQUE EN GÉNÉRAL. — CARACTÈRE DE CELLE D'ABÉLARD. — LE *Sic et Non*.

On dit que le moyen âge fut l'empire romain du christianisme. C'est alors, suivant des autorités qui s'accordent peu sur d'autres points, que l'esprit catholique a le plus profondément pénétré dans les institutions, les sciences, les sentiments et les coutumes. De là l'unité et la grandeur, l'ignorance et la tyrannie assignées tour à tour comme caractères à cet âge de l'humanité. Accusations ou louanges, il y aurait beaucoup à rabattre, et l'on montrerait aisément qu'elle devait encourir deux jugements opposés, cette étrange et obscure époque, si pleine de contrastes, et qui, seule peut-être entre toutes celles de l'histoire, a réuni la barbarie dans les mœurs et le spiritualisme dans les idées.

Mais si tout l'honneur ne doit pas revenir au christianisme, bien moins encore la religion doit-elle être rendue responsable de tout ce qu'il y eut au moyen âge de grossièreté et d'oppression. Elle est loin d'avoir toujours été souveraine maîtresse.

Dans l'ordre politique, après avoir parfois résisté jusqu'à l'héroïsme, aux passions mondaines, elle leur a souvent cédé, complu même au point de s'en faire l'instrument doctrinal et l'apologiste sophistique. De même aussi, dans l'ordre intellectuel, tantôt elle a poursuivi la domination exclusive de l'esprit humain, tantôt elle s'est alliée avec les sciences profanes au point de s'identifier avec elles. Aussi n'a-t-elle pas réussi à maintenir son unité aussi rigoureusement qu'on le prétend. Elle a eu ses dissidences, ses changements, ou, si l'on veut, ses progrès. C'était un lieu commun des temps de la scolastique que la philosophie devait être la servante de la théologie, *ancilla theologiæ*[1]; mais à force de vivre avec sa servante, la maîtresse finissait par prendre son langage et ses allures, et la puissance effective sur l'intelligence a souvent passé du côté de la philosophie. Or, quand on pense qu'au moyen âge le christianisme régnait en maître absolu, il faut soutenir que la scolastique est la vraie et la seule philosophie chrétienne; et pourtant comment s'aventurer sur le terrain de la scolastique, sans y rencontrer quelques-uns des monstres qui infestent, nous dit-on, les sombres détours de cette forêt magique appelée la philosophie moderne?

Pour l'histoire, l'unité tant vantée du moyen âge

[1] On trouve cette métaphore partout. L'origine en est peut-être dans un passage de saint Jean Damascène qui veut que, comme une reine a des suivantes, la vérité se serve des sciences humaines ainsi que de ses esclaves; (*Dial.*, I, I.) et dans une comparaison prise de la situation d'Abraham, qui avait une femme, Sara, et une servante, Agar; la théologie est Sara et la dialectique est Agar. (Didym. *ap. Damasc.*, lit. Σ, tit. IX.) Le P. Petau s'approprie cette comparaison. (*Theolog. Dogm.*, *proleg.*, c. IV, 4.)

est une apparence qui cache souvent la lutte et la division. Comme entre les mœurs et les idées, les sentiments et les croyances, l'esprit du Nord et celui du Midi, le caractère germain et la civilisation romaine, il y eut alors alternative d'opposition et de fusion entre la religion et la philosophie. Sans parler des conflits du pouvoir ecclésiastique et du pouvoir civil, le monde intellectuel admit lui-même deux autorités, l'antiquité et la religion, et ces autorités s'accordèrent ou se combattirent tour à tour. Tantôt Aristote devint chrétien, et l'Évangile revêtit le péripatétisme; tantôt, rompant tout commerce, la théologie repoussa la philosophie, proscrivit son alliée de la veille, ou fit alliance avec une doctrine nouvelle contre celle qu'elle délaissait. Elle appelait alors Platon à son secours contre Aristote; et puis, quand le platonisme au génie libre, au mysticisme indépendant, avec l'ampleur de ses dogmes sublimes et vagues, brisait les cadres étroits où l'on voulait l'enfermer, Aristote revenait en aide à la théologie, et, l'armant de ses formules, de ses précisions sévères, des subtilités puissantes de son étreignante dialectique, il l'aidait à garrotter son maître, et à reprendre les formes immuables d'une croyance didactique et d'une science exacte, jusqu'au jour où, lasse enfin de ses alliances diverses, elle secouait un joug étranger, et, dans son ingratitude, anathématisait la raison et la science sous les noms de l'orgueil et de l'hérésie.

Ces disparates et ces contradictions se montrent à chaque pas dans l'histoire intellectuelle du moyen âge, et la philosophie depuis Descartes, c'est-à-dire

depuis qu'elle s'est sécularisée, n'a pas éprouvé peut-être plus de changements que la théologie depuis Alcuin jusqu'à la réformation.

La raison dans la liberté de la réflexion est restée le caractère dominant, le perpétuel drapeau de la science philosophique, dans quelques mains qu'il ait passé, quels que soient les armées qui l'ont suivi et le prix pour lequel elles ont combattu. Cette liberté n'était sûrement pas absolue, surtout dans l'expression; on a pu prêter un voile à la philosophie, émousser la pointe de ses armes; on a pu dissimuler sa nature, on n'a pas pu la détruire. La scolastique n'a jamais cessé d'être une science rationnelle, même lorsqu'elle s'est le plus attachée à demeurer orthodoxe. Sans doute, l'immuable unité de doctrine, c'est-à-dire l'interdiction du mouvement philosophique, n'a pas non plus cessé d'être en général le but et la prétention permanente de toutes les écoles théologiques; encore faut-il exclure celles d'où s'élança la réforme; mais s'il n'en est guère qui aient fait ouvertement profession de sortir de l'Église, toutes ont maintes fois changé de direction, sans cesse oscillé entre le raisonnement, la tradition, l'autorité des philosophes, celle de l'Écriture, la foi, la dialectique et la mysticité. La théologie mériterait bien aussi d'avoir son histoire des variations.

Abélard nous offre un frappant exemple de la manière dont la philosophie et la religion, devenues la dialectique et la théologie, s'altéraient et se repoussaient mutuellement, s'unissaient et s'envahissaient tour à tour. Avant lui, dans le moyen âge, nul philosophe peut-être n'avait été autant théolo-

gien, nul théologien aussi philosophe. Aucun n'avait réalisé au même degré cette union des deux sciences et des deux génies, éminent qu'il était dans l'école d'Aristote et dans celle de Paul[1]. Mais ainsi que son esprit croyant et scrutateur fut sans cesse ballotté des tentations de l'examen aux exigences de la foi, de la liberté à la soumission, sa vie fut tour à tour jouet ou victime de l'empire de la philosophie et de la puissance de l'Église. Vainement poursuivit-il incessamment l'accord pour la science, de la raison et de la foi, pour la vie, de la liberté et de l'ordre; ni son esprit ne trouva la paix, ni son existence, le repos. La logique, il le dit, le rendit odieux aux hommes[2]; son génie troubla son âme ainsi que sa destinée, et la renommée lui apporta le malheur.

Ce n'est pas qu'il ait le premier essayé de mener ensemble la philosophie et la religion. Cette alliance a séduit de bonne heure tous les grands esprits nés au sein du christianisme. Saint Paul, en entrant dans l'école d'Athènes, donna un mémorable exemple. Lorsqu'il planta la croix du Sauveur près du tombeau de Socrate, on eût dit que l'Évangile venait chercher la philosophie, non pour la détruire, mais pour en faire la conquête. L'apôtre des gentils offre dans ce titre même un symbole de l'union de la parole de Dieu à la parole antique, et malgré ses imprécations contre les égarements des sages de son temps, il reconnaît à la raison humaine les droits imprescriptibles d'une révélation éternelle. Au

[1] « In Paulo. » *Ab. Op., Apol. ad Hel.*, p. 308.

[2] « Odiosum me mundo reddidit logica. » *Ibid.*, et ci-dessus, l. I, t. I, p. 230.

IIe siècle, le troisième écrivain du christianisme, le premier des apologistes, saint Justin Martyr, a fait profession de vouloir concilier la religion avec la philosophie, et saint Irénée, qui presque au même temps manifesta l'intention contraire, et voulut délivrer la foi de cette mésalliance, ne sut rien de mieux que de donner au christianisme la forme d'une doctrine scientifique. Amis ou ennemis des sciences humaines, les Pères des premiers siècles raisonnaient tous, les uns pour prouver que la religion valait bien la philosophie, les autres que la philosophie ne valait pas la religion. Les plus célèbres ont accepté le titre de philosophes chrétiens, quelquefois ils ont appelé la religion même philosophie. Pour Grégoire de Nazianze, le philosophe, c'est le chrétien; pour saint Clément, le gnostique, c'est le théologien [1]. Sans doute ils ne se sont pas tous montrés rationalistes à un égal degré. Origène ou Augustin sont autrement philosophes qu'Ambroise ou Jérôme; mais enfin la théologie a toujours produit des penseurs, et dans son sein il s'est perpétuellement maintenu, à côté des simples prédicateurs du dogme, une secte orthodoxe de scrutateurs et de démonstrateurs qui prétendaient conduire à la foi par la raison.

Cet exemple, constamment donné dans le monde chrétien, ne fut pas délaissé dans le Nord et l'Occident. Bède le Vénérable était surtout un érudit, mais il savait, pour en avoir beaucoup lu, la théologie et la philosophie; s'il ne les mêla pas, du moins il les

[1] Greg. Naz. *Or.* XXVI. — Clem. Alex. *Stromat.*, II et VI.

rapprocha, et ses lecteurs purent les unir. Si Alcuin ne consomma pas encore cette union, il donna les moyens de l'essayer, et la doctrine mystique de Scot Érigène intéresse également la raison et la foi : c'est un christianisme alexandrin. Cependant la théologie chez ses successeurs resta éminemment dogmatique, jusqu'au temps où la dialectique pénétra davantage encore dans la philosophie. Ce fut dans la science comme une véritable révolution.

Ce mouvement donna l'être à la théologie scolastique. L'origine en paraît d'abord obscure, malgré de savantes recherches et des conjectures diverses. A quelle date faut-il en rapporter la naissance? à quelles sources a-t-elle puisé? quels sont ceux qui l'ont découverte ou accréditée? Toutes ces questions curieuses paraîtront d'une solution moins difficile, grâce à ce que nous savons déjà de l'histoire de la philosophie. Le même esprit qui, dans la science humaine, avait produit la philosophie scolastique, a, passant dans la science sacrée, enfanté la théologie scolastique; on appelle ainsi l'aristotélisme du moyen âge, ou la dialectique telle que nous la connaissons, appliquée à l'enseignement du dogme : c'est la théologie rationnelle ou la philosophie religieuse de l'époque, c'est pour le temps enfin le christianisme selon la science[1].

[1] Cf. Ad. Tribbechovii *De Doctor. scholast.*, ed. sec., Jenæ, 1719. C. A. Heumanni præf., p. XIII, et c. I, II, VI, p. 249 et seqq. — J. Fr. Buddei *Isagog. hist. theol.*, Lips. 1727, t. I, l. post., c. I, p. 352 et seqq. et passim.— Budd., *Observ. select.* XV, t I, p. 175, 187, 194, etc.— Mabillon, *Traité des études monastiques*, part. II, c. VI. — Brucker, *Hist. crit. phil.*, t. III, part. II, passim. — Ritter, *Hist. de la Philos. chrét.*, t. II de la trad., passim.

Si l'on veut éclaircir les commencements de cette école théologique, dont le glorieux centre fut à Paris et qui se développait au XIIe siècle, il faut remonter bien plus haut que le moyen âge. Nous venons de dire que dès qu'il y a des livres chrétiens autres que les livres divins, et peut-être dans ceux-ci mêmes, au moins dans les Épîtres, on voit à la tradition de l'Évangile se mêler un élément philosophique. En pouvait-il être autrement? Les premiers Pères écrivent, ils sont donc à quelque degré des lettrés; leur éducation, si modeste qu'on la suppose, a laissé dans leur esprit des idées et des expressions originaires de la science des gentils. L'enseignement apostolique ne peut prendre une forme tant soit peu littéraire sans qu'aussitôt les souvenirs de la Grèce s'y viennent unir. Une religion, dès qu'elle se traite dans les livres, ressemble fort à un système de philosophie. Elle prend nécessairement l'esprit humain comme elle le trouve, la langue telle qu'elle est faite, la science au point où elle en est venue. Tous les Pères sont donc plus ou moins philosophes, même ceux qui n'en ont aucune envie; mais quelques-uns mettent du prix à l'être et font expressément à la philosophie une place dans la religion. Ce n'est pas encore la philosophie scolastique, ni même la philosophie péripatéticienne; ce qui domine, c'est l'esprit et quelquefois le langage de Platon. Le disciple de Socrate se retrouve dans ces disciples du Christ, et quelques lambeaux de la pourpre athénienne restent attachés, comme des ornements oubliés, à la robe de lin sans tache des catéchumènes; non que le dogme chrétien, comme on l'a prétendu,

soit tout platonique, mais le dogme emprunte à l'Académie des idées de détail, des métaphores, des hypothèses, des explications théorétiques dont l'Écriture n'offre aucune trace, et qui sont la part de la raison pure dans l'œuvre de la foi. Aristote contribue pour peu de chose à ces développements additionnels de la science apostolique : de loin en loin, quelques termes d'école, quelques formes dialectiques, inséparables de toute discussion, viennent seulement attester que l'étude, ou du moins une teinture de sa logique était une condition nécessaire de la culture de l'esprit.

Dès lors cependant la philosophie n'intervient pas dans la religion sans rencontrer de résistance, elle excite des ombrages, des scrupules, des censures; tous les Pères s'en servent, mais aucun ne s'y fie d'une manière absolue, et si les uns la recherchent et l'aiment, les autres la fuient ou la repoussent. La crainte se mêle au goût même qu'elle inspire. Beaucoup se déclarent résolûment contre elle et la proscrivent avec sévérité; d'autres, après l'avoir célébrée, recommandent de ne la suivre qu'avec prudence. Les anathèmes de saint Paul contre *les surprises de la philosophie*, contre *la vaine tromperie de la science humaine*, semblent retentir encore aux oreilles des successeurs de l'apôtre; ils craignent d'être de ceux *qui s'égarent dans leurs propres raisonnements*; ils se croient toujours en présence de cette *gnose pseudonyme* dont *les vides paroles et les antithèses profanes* sont interdites à Timothée [1].

Toutefois, dans les quatre premiers siècles sur-

[1] Coloss. II, 8. — Rom. I, 21. — I Tim. VI, 20.

tout, plusieurs Pères, non les moindres par le génie, offrent quelques caractères de l'esprit philosophique. Justin, Athénagore, Clément, Origène, les trois premiers Grégoire, et plus tard Cyrille d'Alexandrie, ne cherchent point à fermer les yeux à la lumière de la science. Tel d'entre eux semble mettre sur la même ligne la raison et la foi, mais aucun ne s'annonce pour un disciple d'Aristote; un éclectisme flottant qui tend au platonisme se retrouve dans presque tous leurs écrits. Ils ne sont pas, quoi qu'on en ait dit, de purs alexandrins, mais ils sont vaguement animés de l'esprit qui inspire l'école d'Alexandrie. La dialectique, comme art de la réfutation, ne leur est pas étrangère, ils la regardent, d'après Platon, *comme un rempart*[1], et cependant d'autres écrivains sacrés s'élèvent dès lors contre les dangers et les témérités de la dialectique; les plus philosophes songent à s'en préserver. Saint Justin lui-même a soin de rappeler que la religion chrétienne est la seule philosophie solide et utile[2]. C'est la vraie et parfaite philosophie, dit saint Clément[3]. Grégoire le Thaumaturge et Grégoire de Nazianze redoutent les sciences curieuses et les subtiles contentions, déplorant le jour où l'art pervers d'Aristote s'est glissé dans l'Église[4]. L'éclectique saint Cyrille attaque ceux qui,

[1] Ωσπερ τριγκὸς. *De Rep.* VII.—Clem. Alex. *Strom.*, I et VI. — Nazianz. *Orat.* xx. — Cicéron avait dit aussi en parlant des connaissances fondamentales de la raison : « Hæc omnia quasi sepimento aliquo vallabit « disserendi ratione. » *Legg.* I, 23. — Cf. Justin., *Dialog. cum Tryph.*, 2, 3, etc. — Clem. Alex., *id.*, II et IV, passim. — Origen., *Philocal.*, c. XIII.
[2] *Dial. cum Tryph.*, p. 225. Ed. paris.
[3] *Strom.*, II.
[4] Greg. Thaum., *ap. Damasc. in eclog.*, litt. A, tit. I. — Naz. *Or.* XXV.

n'ayant sur les lèvres que l'art du Stagyrite, font gloire de ses leçons et non de celles des divines Écritures [1]. Avant lui, Athénagore avait demandé avec hauteur si ceux qui résolvent les syllogismes, ceux qui expliquent l'équivoque et le synonyme, le sujet et le prédicat, avaient le cœur assez pur pour enseigner la charité et la béatitude [2]. Grégoire de Nysse enfin, ce métaphysicien idéaliste, se vante d'ignorer les artifices des rhéteurs et de ne point diriger contre ses adversaires l'arme redoutable de la subtilité dialectique [3]. Moins engagés encore dans les liens de la philosophie et plus libres dans leur jugement, d'autres Pères éclatent avec plus de véhémence. Tertullien ne peut trop s'indigner contre cet art changeant de la controverse qui détruit tout ce qu'il édifie, contre cette sagesse athénienne *qui feint et interpole la vérité*, contre un christianisme stoïque, platonique ou dialectique; les philosophes sont à ses yeux les *patriarches de l'hérésie*, et sans prévoir combien son exclamation eût, mille ans plus tard, scandalisé l'Église, il s'écrie : « Misérable Aristote [4] ! »

Ce fut même une doctrine reçue que les hérésies procédaient de l'esprit philosophique. Épiphane s'en prend à l'imitation d'Aristote de l'erreur d'Aetius [5]; celle des Agnoètes passe pour venir de Thémistius, dénoncé comme une des gloires du péripatétisme; saint Basile, saint Augustin et deux Grégoire im-

[1] Cyrill., *Catech.* VI, XXII. — Phot., *Thesaur.* II.
[2] Athenag., *Apol. pro Christ.* XI.
[3] Nyss., *Cont. Eunom.* II.
[4] « Miserum Aristotelem. » *De præsc. hæret.*, VII. — *Adv. Hermog.*, VIII.
[5] *Adv. hæres.* L. III, *hær.* LVI *vel* LXXXVI, § 2.

putent à Eunomius une méthode syllogistique, *écho retentissant d'Aristote;* Arius lui-même est accusé de dialectique. Enfin il a été écrit qu'il n'est pas d'hérésie dont Platon lui-même n'ait fourni l'assaisonnement[1].

Telles étaient les opinions des Pères, opinions qui dans leur incohérence nous montrent la philosophie constamment suspecte, au temps même où l'on s'en sert le plus, aux jours de gloire de l'Église grecque. On sait que c'est vers le milieu du v[e] siècle que le christianisme, envisagé comme un corps de doctrine, reçut la forme générale que lui ont à peu près conservée les modernes. Nous relevons plus de saint Augustin que d'Origène, et l'Église latine, qui prit alors le dessus jusque dans la science, est naturellement la source et la règle du catholicisme romain. Le christianisme oriental fut toujours plus spéculatif, celui de l'Occident plus pratique. L'un tient plus d'une théorie sacrée, l'autre d'une politique religieuse. En toutes choses, même dans la foi, l'art est le lot de la Grèce; le partage de Rome, c'est le gouvernement.

Au temps des Jérôme, des Ambroise, des Augustin, un principe fondamental est définitivement établi, c'est l'autorité de l'Église en matière de foi, c'est la subordination de la raison à la tradition, et de la science à l'autorité. A compter de ce moment

[1] Budd., *Obs. sel.* XV, t. I, p. 180. — Basil., I, *Cont. Eunom.* v et IX. — Aug. *De Trin.* XV, xx. — Nyss., I *Cont. Eunom.* — Tertul., *de Anim.*, c. XXIII. — I, *Cont. Mart.*, c. XIII. C'est l'opinion d'un théologien de grande érudition, le P. Petau, *Theol. dogm.*, t. I, l. I, c. III, 1, et t. II, l. I, c. I, 4, et c. III, 1. — Cf. Budd., *Isag.*, lib. post. c. IV, p. 557 et 690, c. VI, p. 918, c. VII, p. 1142.

surtout, la question essentielle ne doit plus être : Quelle est en soi la vérité? mais : Quel est de fait l'enseignement de l'Église? Aussi la philosophie semble-t-elle irrévocablement condamnée. Les hérétiques, dit Ambroise, abandonnent l'apôtre pour suivre Aristote; quant à nous, nous n'avons que faire de la philosophie, *nihil nobis cum philosophia*[1]. Elle est la troisième plaie de l'Égypte, fait-on dire à saint Jérôme, celle qui s'appelait *ciniphes*[2]. Mais c'est surtout dans le grand esprit de saint Augustin que la lutte de la philosophie et de la foi s'engage avec éclat et se termine par la défaite de la première. L'issue du combat paraît longtemps douteuse. Suivant les instants, les questions, les ouvrages, nous le voyons incertain pencher tour à tour de l'un ou l'autre côté. Il aime la science, le raisonnement, les lettres antiques; son esprit est élevé, subtil, même un peu paradoxal; mais il ramène et immole tout à l'Église; et après avoir dit que si les sages de l'antiquité revenaient, ils auraient à changer peu de mots et peu d'idées pour devenir chrétiens, il finit par les accuser d'avoir retenu la vérité dans l'iniquité, parce qu'ils ont philosophé sans médiateur. Nous verrons Abélard s'appuyer tour à tour, en sens divers, des contradictions de saint Augustin, qui croyait connaître Platon, et qui, n'ayant guère lu que Cicéron, était devenu, comme lui, *magnus opinator*[3]. Un scep-

[1] Ambros., *In psalm.* CXVIII, serm. XI. — *De offic. minist.*, I, XIII. — *Expos. in Luc.*, V.

[2] Hieronym., *In psalm.* CIV. — Aug., *Serm.* LXXXVII.

[3] *De ver. relig.*, IV. — *Retract.*, I, 1, 4. — *De Trin.*, XIII, XIX, 24. — *Confess.* III, IV et VII, XX. — *De Doct. Christ.*, II, XL et XVIII.

ticisme académique doit aboutir chez un chrétien au sacrifice de la philosophie.

Nous ne voyons pas poindre encore la théologie scolastique ; c'est la philosophie en général qui succombe : le péripatétisme n'est pas seul en cause ; le stoïcisme, avec sa logique aiguë et disputeuse, ne jouit pas d'un meilleur renom, et le platonisme est reconduit avec quelques louanges hors du giron de l'Église ; d'autant qu'on ne le distinguait pas bien du néo-platonisme qui, tantôt par l'audace de sa polémique directe, tantôt par la séduction de ses dogmes élevés et de sa mysticité sublime, menaçait tout autrement le christianisme, et pouvait, s'il ne rencontrait une résistance énergique, lui débaucher ses plus grands génies.

Durant les cinq premiers siècles, la part du péripatétisme se réduit communément à l'emploi de quelques formules isolées qui ont passé dans la circulation, à l'usage au moins implicite du syllogisme, ce qui n'est pas une opinion, mais une nécessité de la controverse et même de la raison, au maintien de la distinction de la matière et de la forme, distinction, au reste, commune à Platon et à son rival, enfin à l'application des catégories à toutes les questions qui concernent l'être. S'agit-il de la nature de Dieu ou de celle de l'âme, les catégories sont presque toujours rappelées et discutées ; toutefois, du sein même de ces discussions, s'échappe presque toujours le principe que Dieu est hors de toutes les catégories[1].

[1] J. Launoy, *De var. Arist. fortuna*, c. II. — Ritter, Ouvr. cité, l. VI, c. III, p. 249, et l. VII, c. II, p. 516.

C'est plus tard que l'on voit décidément passer l'empire du côté du péripatétisme, mais alors la métaphysique décroît et cède la place à la logique; ce que les historiens de la philosophie appellent *le formalisme*, commence à prévaloir dans la science. Chez les païens, on a réconcilié Aristote et Platon; les controverses sur le fond des choses s'éteignent; on ne songe plus qu'à ordonner les idées, qu'à les exposer systématiquement. Chez les chrétiens, même tendance. De tout temps, et notamment en Asie, Aristote avait eu de dévoués commentateurs, mais la plupart en dehors du christianisme; il n'en est plus de même aux v[e] et vi[e] siècles. On distingue parmi eux David d'Arménie, qui avait étudié sous les derniers néo-platoniciens. Déjà, au jugement de Ritter, l'esprit d'Aristote avait inspiré Némésius, de qui nous possédons un précieux ouvrage. Jean Philopon, surnommé *le Grammairien*, subit plus manifestement encore la même influence. Il avait été commentateur du prince des péripatéticiens avant d'écrire sur la théologie, et ses doctrines s'en ressentent, aussi bien que l'hérésie des trithéistes, qu'on peut rattacher à son nom[1]. C'est ainsi que nous sommes peu à peu conduits à voir naître et grandir, au viii[e] siècle, l'aristotélisme chrétien.

L'Arabe Mansur, que l'Église sanctifie sous le nom de Jean de Damas ou Damascène, est désigné comme le créateur de la théologie scolastique. Son ouvrage, du moins, en est le premier monument.

Ce livre, intitulé *Source de la Science*, se compose

[1] Ritter, *ibid.*, t. II, l. VII, c. i, p. 420, 424, 442 et 457.

de trois traités distincts [1]. Le premier est une dialectique ou une compilation fort claire de l'Introduction de Porphyre et des Catégories d'Aristote avec une définition générale de la philosophie; le second, un exposé sommaire des diverses doctrines ou *hérésies* de l'antiquité en matière religieuse, et le troisième, un grand traité *de la foi orthodoxe* où les dogmes fondamentaux sont conçus et traduits dans la forme et la langue de la logique, avec une lucidité et une rigueur que les théologiens de l'Occident ont rarement égalées. L'ouvrage n'a peut-être pas une grande profondeur, ni une véritable originalité. Mais il est écrit avec une précision qui ne manque point d'élégance, et l'auteur y fait, avec une parfaite possession du langage scientifique, l'application de la dialectique au dogme. On ne saurait cependant lui donner pour disciples les premiers de nos scolastiques. Rien n'annonce qu'il leur fût connu. S'il est vrai que la troisième partie de son livre ait été, sous ce titre, *de orthodoxa Fide*, traduite en latin pour la première fois par ordre du pape Eugène III [2], ce ne fut qu'après la

[1] Πηγὴ γνωσεῶς, *Fons scientiæ*. Dans une dédicace au père Cosme, évêque de Maiume, il dit qu'il a commencé par recueillir tout le meilleur des plus sages parmi les gentils · c'est sa philosophie, objet du premier traité intitulé Dialectique. Le second, Περὶ αἱρεσεων, n'est guère qu'un dénombrement de systèmes assez sec et fort peu exact pour la partie philosophique. Le troisième, Εκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθόδοξης Πίστεως, est un ouvrage en quatre livres qui peut se lire encore avec fruit et même avec plaisir. On a accusé l'auteur de pélagianisme et de nouveauté dangereuse dans la phraséologie qu'il emploie. Baronius et Bellarmin ne l'approuvent pas en tout; les docteurs calvinistes le censurent sévèrement. Mais il ne me paraît ouvertement dans l'erreur que touchant la procession du Saint-Esprit. Il se rapproche sur ce point du sentiment des Grecs. (S. P. N. Joan. Damasc. *Op.*, ed. Lequien, 2 vol. in fol. Paris, 1712, t. I, p. 7, 76, 123.)

[2] Ritter, Ouvr. cité., *ibid.*, p. 505. — Eugène III devint pape en 1143.

mort d'Abélard dont les écrits, nous le croyons du moins, ne mentionnent nulle part le nom de saint Jean Damascène. La théologie scolastique est donc née en dehors de l'influence de ce Père; il en a été le précurseur plutôt que le créateur; mais après qu'elle fut venue au monde, il a puissamment influé sur ses destinées; il est devenu une de ses autorités favorites, et on a regardé son traité comme le type du célèbre livre de Pierre Lombard. Aussi a-t-il partagé dans l'opinion du monde le sort des scolastiques. Exalté avec eux, avec eux déprimé, il a mérité que leurs grands adversaires calvinistes fissent un reproche à Melanchton de l'avoir imité, et que leur plus violent ennemi, Luther, dît de lui: « Il fait trop de philosophie, *nimium philosophatur*[1]. »

Après Jean de Damas, l'Église à laquelle il appartient devient stérile, et la théologie orthodoxe s'éteint dans l'Orient. Il est le dernier des Pères grecs et le premier des nominalistes chrétiens.

En Occident, rien de brillant depuis saint Augustin. La littérature latine n'eut plus qu'un seul représentant de quelque renommée. C'est ce Boèce que nous avons tant cité. On le compte ordinairement parmi les chrétiens, et l'on inscrit son nom à la suite de la liste des Pères. Le moyen âge le plaçait pour le moins au même rang qu'eux. Cependant la plupart des écrits de Boèce sont des versions d'Aristote,

Un chroniqueur anglais, Bromton, porte la date de cette traduction au temps de Hugues et Richard de Saint-Victor, et aussitôt après il annonce la publication du livre de Pierre Lombard, qui en effet passe pour s'être modelé sur l'ouvrage de Jean de Damas. (Tribbech., *De Doct. schol.*, c. VI, p. 280 et seqq.)

[1] Budd. *Isag.*, l. post., c. I, p. 383, 386.

ou des commentaires sur ses livres; nulle part il ne s'y déclare chrétien, et dans son plus grand ouvrage, *la Consolation philosophique*, on peut rencontrer çà et là les sentiments, mais non les croyances de l'Évangile. Une tradition très-contestable réunit, il est vrai, à ses écrits authentiques quelques traités de théologie, et la mort que lui infligea Théodoric lui a valu, ou peu s'en faut, les honneurs d'un martyr[1]; on montre même son tombeau dans une église de Pavie. Cette réputation bien ou mal gagnée d'orthodoxie a consacré dans les âges suivants son autorité philosophique. La théologie a invoqué son témoignage en pleine sécurité de conscience, et nul n'a été plus fréquemment, plus hardiment cité dans les écoles cléricales. On peut dire qu'il termine avec Cassiodore la littérature latine de l'antiquité et commence celle du moyen âge. Il n'est pas le créateur de la scolastique, mais l'intermédiaire nécessaire entre les temps passés et les temps nouveaux.

Nous arrivons au moyen âge. La naissance de la théologie de la scolastique ne nous paraîtra plus un mystère, à nous qui avons vu naître sa philosophie. L'une et l'autre sont les produits naturels du sol de la Gaule. C'est en France que les deux éléments exotiques, le christianisme et la philosophie, se sont unis, et que le génie du moyen âge, croyant et subtil, enthousiaste et raisonneur, a recomposé cette science méthodique et dominatrice que le libre génie des Orientaux avait bien pu, comme tout le reste, découvrir en se jouant, mais à laquelle il ne se fût

[1] Ritter, Ouvr. cit., l. VII, c. II, p. 528.

jamais enchaîné. Cette rénovation de la théologie date pour nous du XIe siècle.

Les écrivains protestants [1] s'efforcent de la rattacher aux usurpations de Grégoire VII, à la codification des fausses décrétales, à l'établissement des ordres monastiques, enfin à toutes les choses qu'ils détestent comme elle. Ils veulent faire de la théologie scolastique un des abus de la cour de Rome, un des crimes de la politique pontificale. C'est une erreur. Cette théologie put s'unir aux institutions, se mêler aux événements, mais son histoire appartient surtout à l'histoire de l'esprit humain, dont elle fut l'œuvre désintéressée et le développement spontané. La scolastique mérite son nom, elle vient des écoles; elle n'est point une combinaison de gouvernement, mais une phase de la science humaine, qui s'explique par des antécédents éminemment littéraires et académiques, et il était impossible qu'elle ne réagît pas tôt ou tard sur la théologie. Loin d'avoir été inventée pour le service de l'Église ou de la papauté, la théologie scolastique est devenue souvent suspecte à l'une et à l'autre, quoiqu'elle ait enfin réussi à s'en faire accepter, et ce n'est pas sans effort qu'elle a surmonté les défiances de la portion la plus gouvernementale du clergé. A la longue sans doute elle a dominé l'enseignement ecclésiastique, et c'est pourquoi elle est devenue avec le temps la forme et l'auxiliaire de cette autorité en matière de pensée, contre laquelle devait se soulever un jour, à des titres divers, l'esprit d'examen sous le nom de réformation ou de philosophie.

[1] Buddée, Tribbechovius, Heumann, etc.

Mais au début, ceux qui l'avaient introduite dans le monde savant étaient, nous l'avons vu, des novateurs. Quelques auteurs veulent que le premier d'entre eux ait été Lanfranc de Pavie, archevêque de Cantorbery, ou saint Anselme, son successeur; d'autres ne placent cette origine qu'au temps de Pierre Lombard, ou descendent jusqu'au temps d'Alexandre de Hales. Une opinion intermédiaire fait dater de Roscelin la philosophie scolastique, et d'Abélard la théologie[1]. « C'est depuis Abélard, » dit le docte abbé Trithème, qui certes n'entend pas lui donner un éloge, « que la philosophie séculière a commencé de souiller la théologie sacrée par son inutile curiosité[2]. »

Suivant Mabillon, le premier pas avait été la composition des sommes de théologie, c'est-à-dire des résumés ou compilations systématiques; Vincent de Lerins, Isidore de Séville, saint Jean de Damas, un évêque de Saragosse au VII[e] siècle, nommé Tayon, avaient donné cet exemple[3]. Mais les controverses de la fin du XI[e] siècle sont, à mon avis, le véritable foyer où la scolastique a pris feu. Bérenger de Tours força Lanfranc à la dialectique; toutefois le saint évêque l'employa comme à regret, et quoiqu'il ait l'air et se vante même de la bien connaître, il prend soin d'en déguiser les formes sacramentelles, craignant, dit-il, de montrer plus de confiance dans l'art que dans

[1] Tribbechovius, *De Doctor. scholast.*, c. VI. — Heumann, *In præf. ejusd.*, p. XIII et seqq. — Jac. Thomasius, *Vit. Abæl.*, § 64, etc. *Theol. schol. init.*; *Hist. Sap.*, t. III, § 61, etc. — Mabillon, *Des étud. monast.*, part. II, c. VI.

[2] Trithem., *De script. eccles.*, c. CCCXCI.

[3] Mabillon, Ouvr. cit., *ibid.* — Cf. Budd., *Isag.*, l. post., c. I, p. 357.

la vérité et l'autorité des Pères[1]. Son ouvrage, en effet, n'a rien de technique; la discussion n'y est pas régulière, non plus qu'approfondie, et bien qu'on ait donné à l'auteur le titre de premier dialecticien des Gaules[2], nous ne pouvons voir en lui le fondateur de la théologie scolastique.

Saint Anselme, quoiqu'il ait surtout le génie d'un métaphysien, saint Anselme, si supérieur à Lanfranc, tout en exposant avec une élévation et une profondeur singulières les principes d'une théodicée platonique et chrétienne, ne rejeta point l'argumentation logique; dans ses luttes avec Roscelin et d'autres sectaires, il réduisit souvent la théologie à une controverse en forme. Mais il ne fut guère qu'un écrivain, il n'enseigna point une méthode, il n'eut point d'école.

Alors cependant la science fit évidemment un grand effort, sinon un grand progrès, et, se concentrant presque tout entière dans la dialectique, elle acquit un surcroît de vogue et de puissance. Tout aussitôt elle alla chercher la théologie ou la théologie vint la prendre, toutes deux s'attachant à se soutenir et à se compléter mutuellement, toutes deux travaillant bientôt à se mutuellement dominer; et soudain ce commerce, cet échange entre les deux études fit éclore, avec de nouvelles questions, avec des théories nouvelles qui semblaient enrichir l'une et l'autre, des occasions de divergence et de conflit. Tandis que la dialectique venait armer la théologie, qui prétendait

[1] *Adv. Bereng. tur.*, c. VII, p. 236. B. Lanfr., *Op. omn.*, Paris, 1648. — Cf. Brucker, *Hist. crit. phil.*, t. III, p. 713-727.

[2] D. Ceillier, *Hist. gén. des aut. sacr. et prof.*, t. XXI, p. 34.

la protéger, celle-ci entrait sans cesse en défiance de son exigeante auxiliaire, et démêlant en elle une indépendance cachée, elle craignait le sort des monarques asservis ou effacés par leur ministre : elle croyait voir un maire du palais s'asseoir près du trône d'un roi fainéant [1].

Il n'est donc pas douteux que les hérésies de Bérenger et de Roscelin n'eussent excité des débats favorables aux progrès généraux de l'esprit dialectique. Le danger, pour le dogme, de l'introduction de certaines doctrines dans la science, avait déterminé les uns à modifier ces doctrines pour les rendre innocentes et compatibles avec l'enseignement de l'Église, les autres à s'instruire plus à fond des ressources de la logique, pour en repousser plus facilement les attaques et en assurer le concours à l'orthodoxie. On connaît très-imparfaitement les systèmes d'Anselme de Laon, de Guillaume de Champeaux, de Bernard de Chartres, mais sans nul doute chacun d'eux a travaillé dans son genre à rendre la théologie plus scientifique : Anselme discutait les textes, Bernard platonisait, Guillaume, grand logicien, raisonnait sur les termes du dogme et les passait au crible de la dialectique; on a dit que le premier il avait rendu la théologie contentieuse [2].

[1] La création de la théologie moderne ou la transformation de la religion en une science abstraite et bientôt scolastique, est exposée avec autant d'instruction que de sagacité dans un ouvrage remarquable, intitulé *The scholastic philosophy considered in its relation to christian theology*. L'auteur, M. Hampden, professeur royal de théologie à l'université d'Oxford, nous a souvent instruit et guidé, et son livre mériterait d'être traduit. (1 vol. in-8°, 2e éd. Londres, 1837.)

[2] *Hist. litt. de la France*, t. X, p. 308. — *J. Saresb. Metal.*, l. III, c. IX.

Mais aucun n'a brillé dans l'école d'autant d'éclat qu'Abélard; nul n'a porté dans les discussions argutieuses de la dialectique une subtilité plus facile, une lucidité plus éblouissante. Il passait pour avoir une intelligence particulière des secrets d'Aristote, et en même temps il s'attachait à rendre son art accessible et populaire. Lors donc que, vainqueur de Guillaume de Champeaux, il entra dans la théologie, ce fut comme la science en personne qui venait trouver la foi; ce fut la raison qui tendait la main au dogme, et l'on put croire, au gré des préventions diverses, que la vérité chrétienne rencontrait son défenseur ou son conquérant le plus redoutable. Peut-être les deux opinions étaient-elles plausibles, il y avait en lui de quoi répondre à bien des espérances et justifier bien des craintes. Il venait, en effet, et il l'a dit, je crois, avec une entière sincérité, il venait façonner la foi à la dialectique et la prémunir contre la dialectique même. Nous le verrons soutenir en même temps que les chrétiens n'ont pas d'appuis plus fermes ni de plus dangereux ennemis que les philosophes, et tout ensemble attaquer l'abus que l'hérésie fait de la logique, et les dédains que l'orthodoxie lui témoigne. Ce fut donc sciemment et explicitement qu'il se posa en conciliateur et presque en arbitre, tour à tour exigeant comme un critique et docile comme un fidèle, et qu'il s'efforça de réaliser en lui-même ce personnage éclectique, le chrétien rationaliste.

Contre lui s'élevèrent bientôt toutes les accusations que la philosophie a coutume d'exciter. Elles ont poursuivi sa mémoire. Nous pourrions multiplier

les citations, et l'on verrait, à partir d'Abélard, la théologie scolastique continuer sa route et ses succès au milieu des plaintes et quelquefois des malédictions d'une partie de l'Église, jusqu'au jour où c'est la raison aussi qui réclame et ose attaquer Aristote lui-même à travers Occam, saint Thomas, Scot, Albert le Grand, Averroès, Abélard; mais restons au xii[e] siècle. Alors, ce qui devait un jour devenir un préjugé paraissait une nouveauté, et la témérité était du côté des scolastiques. Malgré leur soumission au dogme et à l'Église en général, le caractère philosophique dominait en eux, et l'expression de théologie scolastique équivalait, dans le langage du temps, à celle de philosophie de la théologie. C'est avec ces idées qu'il faut se représenter Abélard, et que son siècle l'a considéré. L'opinion commune du clergé sur son compte est celle de Baronius[1]: « Pierre « Abélard a soumis les Écritures aux philosophes, « principalement à Aristote, et il traite les Pères « d'ignorants qui ne prouvaient rien de ce qu'ils « disaient. »

On a vu, en effet, comment il gouvernait la dialectique. Son procédé dans les questions épineuses était d'exposer les diverses opinions, et de les soumettre à un examen analytique, sous le double contrôle du raisonnement et de l'autorité. Toutes les citations que la lecture avait pu lui fournir, étaient passées en revue, discutées, interprétées; puis il produisait son avis, en le raccordant à son tour avec ces citations mêmes, qu'il parvenait à ramener sub-

[1] Tribbech., Ouvr. cit., c. v, p. 220 et suiv. — Budd., *Isag.*, lib. post., c. vii, p. 1126, etc.

tilement à une apparence d'unité. Cette méthode exigeait une connaissance détaillée, tant des doctrines des auteurs que des passages de leurs écrits qui pouvaient être invoqués pour ou contre telle ou telle solution. Ces solutions, soutenues en thèse, ou favorisées en passant par des propositions isolées, s'appelaient des sentences, *sententiæ*. L'art de la controverse étant d'opposer les autorités aux autorités, et de déconcerter une proposition par une citation imprévue, tout esprit qui voulait briller dans cette sorte d'escrime, devait se faire un arsenal complet de toutes les armes dont il pouvait avoir à diriger ou à repousser les coups; et c'est pour cela que des recueils de citations étaient indispensables aux philosophes de l'école, afin que la soudaineté de leurs objections fût égale à l'à-propos de leurs réponses.

Ce fut donc un titre assez commun parmi les écrits du temps que celui de livre des sentences, *liber sententiarum ;* et le plus célèbre recueil qui ait porté ce nom, est le manuel théologique de Pierre Lombard, qui fut évêque de Paris sept ans après la mort d'Abélard. Ce livre exerça pendant plusieurs siècles une grande autorité : il devint la base de l'enseignement théologique dans l'Université de Paris, et l'on cite ordinairement le docte prélat comme le chef et le fondateur de cette école de théologiens appelés les docteurs sententiaires (*doctores sententiarii*), par opposition à ceux qui portent le nom de docteurs bibliques (*biblici*). Ce fut une école nouvelle, plus savante, plus logique, plus aristotélique que l'école ancienne qui, discutant moins, approfondissait moins

peut-être, mais aussi ne provoquait ni le doute ni la dispute, et qui, fidèle à son enseignement synthétique, voyait avec inquiétude une éristique toute profane envahir le domaine entier de la science sacrée[1].

Il y eut donc, au XIIe siècle, deux théologies, l'une biblique dont Hildebert, évêque du Mans, était, dit-on, la lumière, et à laquelle on peut rattacher Guillaume de Saint-Thierry, Gautier de Mortagne, Hugues et Richard de Saint-Victor, et que dut aimer et protéger saint Bernard; l'autre que Guillaume de Champeaux avait contribué à former, sans prévoir que, bientôt dépassé, il serait lui-même effrayé des conséquences de son œuvre, et verrait le sein de la science déchiré par ses enfants. Les théologiens de cette nuance sont désignés aussi par le nom de *theoretici*, parce qu'ils se consacraient aux recherches spéculatives et aux controverses dogmatiques, tandis que les premiers, qu'on a nommés *practici*, s'adonnaient surtout à la propagation de la foi et à la prédication. La théologie des uns fut la théologie scolastique par excellence, et celle des autres, la théologie mystique. C'est la première qui fait le plus de bruit dans l'histoire, c'est celle-là dont on a donné Pierre Lombard pour le créateur, parce que nul avant lui ne l'avait enseignée avec la même autorité. Le premier il la professa publiquement, c'est-à-dire avec un caractère officiel dans l'Académie de Paris. Abélard, qui avant lui l'avait inaugurée au même lieu, vit toujours contester son titre de professeur. Son enseignement, surtout son enseignement

[1] Moshem., Secul. XII, pars II, c. III, § 8.

théologique, de fait si accrédité, en réalité si puissant, paraît n'avoir jamais été qu'un enseignement privé[1]. Dans l'ordre de l'intelligence, il fut bien le fondateur de l'école, il n'en fut pas l'organisateur. Il donna l'esprit aux institutions qui ne furent pas son ouvrage. Les libérateurs ne gouvernent pas.

Cette méthode sententiaire, à laquelle l'évêque Pierre Lombard vint prêter postérieurement l'influence de sa dignité, je n'hésite point à en regarder Abélard comme le créateur véritable; ce fut lui qui donna à la philosophie sacrée sa puissante impulsion, et tout ce qui en France et surtout dans les académies de Paris propagea ou suivit de près ou de loin le mouvement scientifique et rationnel de la théologie, a selon moi procédé de l'enseignement d'Abélard. En lui se retrouvent tous les caractères de l'esprit philosophique de Paris, soit lorsqu'il s'élance, soit lorsqu'il s'arrête, dans sa réserve comme dans sa témérité. Car ce maître fut tout ensemble modéré et hardi, il eut toutes les tendances et voulut servir toutes les causes. Mais le dogme absolu, la foi implicite n'avaient pas besoin de son secours, et se maintenaient avant lui; ce qu'il eut donc de plus nouveau et de plus saillant, ce fut l'esprit raisonneur, l'esprit d'examen. C'est encore ce côté de son génie et de son système que l'on signale en lui; et quoiqu'il n'ait eu garde de se porter aux dernières extrémités, il a encouragé par son exemple et son impulsion le rationalisme à tous les degrés[2].

[1] Duboulai, *Hist. Univ. par.*, t. II, p. 41 et seq. —Heumann, *Tribbech.*, *præf.*, p. XIV-XVII.

[2] « Abélard, » dit M. l'abbé Ratisbonne, « posa le principe du rationalisme

C'est à l'influence d'Abélard qu'on peut rattacher les noms qui illustrent la première période de la scolastique; la seconde commence avec Albert le Grand [1]. Mais Robert Pulleyn, Gilbert de la Porrée, Amaury de Chartres, Pierre Comestor, Jean de Salisbury, Othon de Frisingen, Alexandre de Hales, Pierre Helie, Adam du Petit-Pont, et tant d'autres, continuateurs ou adversaires d'Abélard, lui doivent peut-être leur rang dans l'histoire de l'esprit humain. Nul d'ailleurs ne paraît lui avoir de plus grandes obligations que Pierre Lombard. Pierre Lombard, c'est Abélard parvenu; c'est Abélard évêque, investi de l'autorité, dépositaire des grands intérêts de l'unité ecclésiastique, calmé et contenu par les devoirs de sa charge, rendu timide par la responsabilité, un peu énervé par une ambition satisfaite, mais instituant cependant l'esprit de son école dans la chaire épiscopale et donnant à la théologie, pour charte octroyée, le *Livre des Sentences*. Abélard n'a point écrit de livre de ce nom, quoiqu'un des siens l'ait pu mériter; mais il a été le maître du *Maître des Sentences*. C'est une tradition que Pierre Lombard avait été son élève et disait que le *Sic et Non* était son bréviaire [2].

Sic et Non, le oui et le non, tel est en effet le titre

« qui dans son premier développement exerça sur la foule passionnée « l'espèce de fascination que le protestantisme produisit trois siècles plus « tard, et que le libéralisme a renouvelé de nos jours avec un succès non « moins éclatant. » (*Hist. de S. Bernard*, t. II, c. XXVIII.)

[1] Cette division est généralement reçue. Brucker, *Hist. crit.*, t. III, p. 731.

[2] Mag. J. Cornubius, *Eulogium*, *Thes. nov. anecd.*, t. V, p. 1666. - *Ab. Op.*, in not., p. 1159.

remarquable d'un ouvrage important dans la série des écrits théologiques d'Abélard. Il ne faut pas, sur la foi du titre, y chercher la thèse du pyrrhonisme; ce ne sont point les *Hypotyposes* d'un Sextus Empiricus chrétien. L'ouvrage peut bien suggérer le doute, il n'a pas été fait pour l'établir; mais le titre seul devait à bon droit alarmer les vigilants défenseurs de l'intégrité de la foi catholique. Si jamais Abélard a publié cet écrit, il n'a pu le faire sans danger pour l'unité de croyance, sans danger pour lui-même. Il suffisait, au reste, qu'on sût que l'ouvrage existait, c'était assez pour compromettre l'auteur. Plus inconnu, le livre en était plus suspect; les dénonciateurs d'Abélard au concile n'en parlent qu'avec effroi, et jusqu'à l'époque où le texte même est enfin sorti des ténèbres, la postérité même a dû supposer qu'il contenait le mystère de l'incrédulité cachée d'un philosophe hypocrite.

Il n'en est rien. M. Cousin a enfin retrouvé ce livre célèbre et ignoré, et nous lui en devons la publication [1].

Pour en apprécier la pensée, c'est assez d'en lire le prologue. L'auteur y remarque que, dans cette foule de phrases qui remplissent les écrits des saints, quelques propositions diffèrent et même se combattent. Cependant, ajoute-t-il aussitôt, il ne faut pas

[1] *Ouvr. inéd., Petri Abælardi Sic et Non,* p. 3-163. Le titre de cet ouvrage, mentionné dans la lettre de Guillaume de Saint-Thierry, était tout ce qu'on en connaissait. Les bénédictins, éditeurs du *Thesaurus anecdotorum* et du *Spicilegium,* disaient seulement qu'ils avaient cet écrit à leur disposition, et que c'était un tissu de contradictions. M. Cousin l'a publié en 1836 sur deux manuscrits, l'un de la bibliothèque d'Avranches, l'autre de celle de Tours. (Introd., p. CLXXXVI.)

juger témérairement ceux qui doivent juger le monde. Au lieu de les soupçonner d'erreur, nous devons nous défier de notre infirmité d'esprit. « La « grâce doit plutôt nous manquer pour les compren- « dre qu'elle ne leur a manqué pour écrire. » Leur langage est parfois inusité, le sens des mots varie, chacun parle sa langue, et comme l'uniformité est, au dire de Cicéron, mère de la satiété, on ne doit pas présenter toutes choses dans la nudité de l'expression vulgaire.

Mais d'un autre côté, il faut se rappeler qu'on attribue aux saints beaucoup d'apocryphes, et que même dans les écrits authentiques, et jusque dans les divins testaments, des passages ont été altérés par les copistes; c'est ainsi que l'Évangile de saint Mathieu cite Isaïe pour Asaph, et Jérémie pour Zacharie [1]. C'est ainsi que Marc dit que le Seigneur fut crucifié à la troisième heure, et Jean et Mathieu à la sixième [2].

Il faut bien penser aussi, lorsqu'un passage nous surprend dans un des écrivains sacrés, qu'il leur est arrivé de se rétracter, ainsi que l'a fait saint Augustin, ou de poser comme question ou conjecture ce qui nous semble une affirmation, ou bien enfin de rapporter, sans les adopter, les opinions des autres à titre de documents. Il se peut aussi qu'ils

[1] Il n'y a point *Isaïe* dans saint Mathieu au passage indiqué (XII, 35), mais seulement *le prophète*, et comme il s'agit d'un renvoi à un psaume, cette désignation indique suffisamment David le roi prophète. C'est le psaume qui a pour titre : *Intellectus Asaph.* (Ps. 77.) Quant à Jérémie, cité pour Zacharie, l'erreur existe (Math. XXVII, 9).

[2] Cette diversité existe également (Marc, XV, 25. — Math. XXVII, 45. — Jean, XIX, 14.)

imitent l'Écriture, laquelle se conforme souvent aux idées communes ou aux apparences extérieures. Joseph est appelé dans l'Évangile le père de Jésus-Christ [1], et l'on dit tous les jours que le soleil est chaud ou qu'il ne l'est pas, que le ciel est étoilé ou qu'il ne l'est pas, quoiqu'il ne survienne aucun changement dans l'état réel du ciel et du soleil. On dit encore qu'un coffre est vide, quoiqu'il n'y ait pas de lieu qui soit vide ou qui ne soit rempli d'air. Les philosophes eux-mêmes font des concessions à l'apparence. Il y en a de telles dans Boèce.

Lors donc qu'on trouve des variations ou des contradictions dans les Pères, on doit attentivement rechercher quelles ont pu être les causes de ces divergences, et tenir compte des temps, des circonstances et des intentions. D'ailleurs, en rapprochant soigneusement les différents sens d'un même mot dans les différentes autorités, on arrivera facilement à la solution de la difficulté. Mais lorsqu'enfin la contradiction est trop manifeste, il faut comparer les autorités et choisir. Ainsi, par exemple, il est admis que les prophètes n'ont pas eu à tous les moments le don de prophétie, saint Pierre lui-même s'est trompé au sujet de certains rites de l'ancienne loi, et il a été publiquement repris par saint Paul. Saint Paul se trompe à son tour, quand il annonce dans son Épître aux Romains qu'il se rendra par Rome en Espagne [2]. Mais il ne faut pas traiter de mensonges les faussetés qui peuvent se rencontrer dans les écri-

[1] Luc, II, 48.

[2] Rom. XV, 28. On ne voit pas en effet dans les Actes ni dans aucun récit que saint Paul soit allé en Espagne.

vains ecclésiastiques; le mensonge implique l'intention de tromper, « et le Seigneur, qui sonde les « reins et les cœurs, sait tout peser, en considérant « non ce qu'on fait, mais dans quel esprit on le fait. » Seulement on peut supposer l'erreur, et « il faut lire « les docteurs, non avec la nécessité de croire, mais « avec la liberté de juger. »

Faites une distinction entre l'autorité canonique de l'Ancien ou du Nouveau Testament et celle des livres postérieurs. Si dans l'Écriture quelque chose vous semble absurde, n'accusez que le copiste ou vous-même; ce serait hérésie que de supposer rien de plus. Mais dans les livres qui sont venus après, il n'en est pas ainsi : saint Jérôme ne semble commander une confiance absolue que pour les opuscules de Cyprien, ceux d'Athanase et le livre d'Hilaire[1]; quant aux autres, il veut qu'on les lise en les jugeant. C'est le cas du verset : *Omnia probate, quod bonum est tenete.* (I Thess., v, 21.)

« Après ces observations préalables, je veux ac« complir mon projet et recueillir les diverses maxi« mes des saints Pères qui s'offriront à ma mémoire « et qui entraîneront avec elles quelque question, « par suite de la dissonance qu'elles paraîtront pré« senter. Elles exciteront de jeunes lecteurs à s'exercer « plus spécialement à la recherche de la vérité, et « les rendront plus pénétrants par l'inquisition. L'in-

[1] Dans une lettre pour l'éducation d'une jeune fille, il dit en effet qu'elle peut lire avec confiance *Cypriani opuscula*, *Athanasii epistolas et Hilarii libros.* En citant, Abélard répète *opuscula* pour Athanase, et met *librum* au lieu de *libros.* (*Sic et Non*, p. 15. — S. Hieronym. *Op.*, t. IV, ep. LVII, *ad Lætam.*)

« quisition est en effet la première clef de la science[1], « c'est à l'interrogation assidûment ou fréquemment « pratiquée que le plus perspicace des philosophes, « Aristote, demande que tout esprit studieux s'atta- « che avec passion, quand il dit, en parlant de la « catégorie de la relation : *Peut-être est-il difficile de « s'exprimer avec confiance sur de telles choses, à moins « qu'on ne les ait retraitées souvent. Le doute sur chacune « d'elles ne sera pas inutile*[2]. C'est par le doute, en « effet, que nous arrivons à l'inquisition, et par l'in- « quisition que nous atteignons la vérité, suivant « cette parole de la vérité même : *Cherchez et vous « trouverez, frappez et l'on vous ouvrira*. Et pour « nous donner la leçon morale de son propre exem- « ple, celui qui fut cette même vérité voulut, vers « la douzième année de son âge, s'asseoir au milieu « des docteurs et les interroger, nous montrant ainsi « par l'interrogation l'image d'un disciple qui ques- « tionne plutôt que celle d'un maître qui enseigne, « lui cependant, ce Dieu en qui est la pleine et par- « faite sagesse.

« Lorsque d'ailleurs quelques paroles des Écri- « tures sont produites, elles ne font que mieux exci- « ter le lecteur et l'attirer à la recherche de la vérité,

[1] « Hæc quippe prima (inquisitio) sapientiæ clavis definitur... Dubi- « tando ad inquisitionem venimus; inquirendo veritatem percipimus. » (P. 16.) Ces paroles remarquables rappellent celles de Cyrille : *Ἀρχὴ μάθησεως ζήτησις, και ῥῖζα τῆς ἐπὶ τισιν ἀγνοουμένοις σύνεσεως, ἡ περὶ αὐτων ἐπαπόρησις*. (*Comm. in Johan. ev.*, l. II, c. IV, p. 180. S. Cyrill. *Op.*, t. IV, Paris, 1638.)

[2] Categ. VII. « Dubitare autem de singulis non erit inutile. » Ainsi est citée la version de Boèce, où il y a *dubitasse* et non *dubitare* (p. 172). M. B. Saint-Hilaire traduit : « Il n'est pas inutile d'avoir discuté chacune de « ces questions. » (T. I, p. 98.) Le mot du texte est *διηπορηκέναι*.

« suivant que l'écrit est recommandé par une autorité « plus grande. C'est pourquoi nous avons soumis cet « ouvrage, où sont compilées en un seul volume les « maximes des saints, à la règle décrétée par le pape « Gélase concernant les livres authentiques, ayant « eu soin de n'y rien citer des apocryphes..... Ici « commencent les sentences recueillies dans les di- « vines Écritures [1], et qui paraissent se contrarier. « C'est à raison de cette contrariété que cette compi- « lation de sentences est appelée *Le Oui et le Non* « (*Sic et Non*). »

Et ce qui suit n'est qu'un recueil de nombreuses citations énonçant le pour et le contre, et distribuées en cent cinquante-sept questions d'une importance fort inégale. Naturellement la première est celle que l'existence du livre donnait pour résolue dans l'esprit de l'auteur : *Qu'il faut fonder la foi sur des raisons humaines, et le contraire* [2]. Si Abélard n'eût pas été décidé pour l'affirmative, aurait-il jamais écrit son ouvrage ?

La collection de passages qu'il a placés ici en regard les uns des autres est encore précieuse aujourd'hui; elle atteste une lecture assez considérable et

[1] « Sententiæ ex divinis scripturis collectæ. » *Les divines écritures* ne signifient pas ici ce que ces mots signifieraient aujourd'hui, l'Ancien et le Nouveau Testament, mais les livres saints et les Pères. *Divin* exprimait alors le sacré par opposition au profane. La science *divine* voulait dire, comme en anglais *divinity*, la théologie. Les *écritures* désignaient aussi les *écrits*, et non l'Écriture sainte. Tout ce qui était anciennement écrit était une autorité, Cicéron, Virgile, Macrobe, etc. ; l'Écriture sainte s'appelait *divina pagina*.

[2] « Quod fides humanis rationibus sit adstruenda, et contra. » (I, p. 17.) C'est à peu près la question de saint Thomas : « Utrum sacra doctrina sit « argumentativa. » (*Summ. Theol.*, pars I, qu. 1, a. 8.)

plus d'instruction qu'on ne croirait dans les lettres sacrées. Elle serait utile comme spécimen du catalogue de la bibliothèque ecclésiastique des savants de Paris au XII[e] siècle, quoique je soupçonne que plusieurs passages sont pris dans les auteurs, non qui les ont écrits, mais qui les ont cités, et notamment dans saint Jérôme et saint Augustin[1].

Cet ouvrage fut apparemment une des premières compositions théologiques d'Abélard; il doit être antérieur au concile de Soissons, et sans doute il l'écrivit ou le commença à l'époque où, délaissant Anselme de Laon, il s'érigea définitivement en professeur de théologie. C'est, comme l'a dit très-bien M. Cousin, « la table des matières de ses traités « dogmatiques de théologie et de morale[2]. » Mais il peut avoir été terminé beaucoup plus tard, et par sa nature c'était un recueil qui pouvait n'être jamais

[1] Voici la liste par ordre chronologique des auteurs chrétiens cités dans le *Sic et Non* : Origène, Cyprien, Eusèbe, Hilaire, Prudence, Athanase, Éphrem, Ambroise, Jean Chrysostôme, Jérôme, Augustin, Léon, pape, Prosper, Maxime, évêque de Turin, Gennade, prêtre de Marseille qui écrivait vers la fin du V[e] siècle, Hormisdas, pape, Boèce, Grégoire le Grand, Isidore de Séville, Bède, Ambroise Autpert, abbé de Saint-Vincent près Bénévent, auteur au VIII[e] siècle d'un commentaire sur l'Apocalypse, Haimon, évêque d'Halberstadt en 841, et qui a commenté les Écritures et rédigé un abrégé de l'histoire de l'Église, Nicolas I[er], pape, et Remi, moine de Saint-Germain l'Auxerrois, qui enseignait la dialectique à Paris au commencement du X[e] siècle, et qui a commenté les psaumes. On peut soupçonner que ce qui est cité des Pères grecs, notamment d'Origène, de saint Éphrem, et de saint Jean Chrysostôme, vient de seconde main. Abélard pouvait avoir une traduction d'Eusèbe, et quant à saint Athanase, il ne cite, je crois, que le Symbole, et un traité de la Trinité, qui n'existe qu'en latin, et qui lui a été faussement attribué. (S. Athan. op., *de Trin. lib.* VIII, t. II, p. 602, Paris, 1698.) Il y a aussi quelques rares citations des païens, savoir Aristote, Cicéron, Sénèque et Macrobe.

[2] *Introd.*, p. CLXXXIX.

achevé; aussi est-il permis de douter qu'il ait jamais été réellement publié. Guillaume de Saint-Thierry dit qu'on le tenait caché[1]. Il pouvait être connu des disciples d'Abélard, il avait dû leur être communiqué, et son existence était ainsi devenue publique, sans qu'il en fût de même de son contenu. Une telle composition n'en devait paraître que plus suspecte, et je ne m'étonne pas que l'abbé de Saint-Thierry, en dénonçant Abélard, rapporte des passages de ses autres écrits théologiques et cite seulement comme monstrueux le titre du *Sic et Non*[2]. C'était attacher à toute la doctrine d'Abélard l'étiquette du scepticisme religieux.

Cependant un tel soupçon était injuste. L'esprit d'examen, on le dit du moins, peut conduire au scepticisme, mais il n'est pas le scepticisme, et il n'y conduit pas toujours. Abélard était chrétien; il a pu tomber dans l'erreur, mais non dans le doute, et s'il a, par ses raisonnements, altéré la foi, jamais il n'a prétendu l'affaiblir. Il se défiait d'autant moins de sa méthode, il la jugeait d'autant moins dangereuse pour les convictions catholiques, qu'elle avait affermi les siennes, et qu'en rendant sa foi plus lumineuse elle l'avait rendue plus solide. Son orthodoxie seule peut être mise en question.

Il est vrai cependant que l'esprit philosophique domine dans ses écrits l'esprit dogmatique, et qu'il y a professé hardiment le rationalisme, au risque

[1] « Nec etiam quæsita inveniuntur. » (Guill. S. Theod., *ad Gaufr. et Bern. Epist.*, *Bibl. cist.*, t. IV, p. 113.)

[2] « *Sic et Non*, *Scito te ipsum* et alia quædam, de quibus timeo ne sicut « monstruosi sunt nominis sic etiam sint monstruosi dogmatis. » (*Id.*, *ibid.*)

d'ébranler ce qui était pour lui inébranlable. Charmé de ses idées, esclave de son raisonnement, il se rendait propre la foi commune en la démontrant à sa mode, et elle lui devenait plus chère et plus sacrée, quand elle était devenue sa doctrine personnelle : l'amour-propre de l'auteur ajoutait à la conviction du fidèle. Mais il ouvrait ainsi la voie sans terme où devait marcher désormais à plus ou moins grands pas la raison individuelle; il donnait le signal redoutable auquel devaient de siècle en siècle répondre tous les esprits opposants; il sonnait le réveil de la liberté de penser.

Nous retrouverons ce caractère dans toute sa théologie. Ici bornons-nous à remarquer que le *Sic et Non* peut être regardé comme le point de départ naturel de l'esprit d'examen appliqué à la théologie, c'est-à-dire à la tradition écrite des doctrines chrétiennes. C'était en effet la mise en question du vrai sens de ces doctrines, et elle ne pouvait avoir lieu que par l'examen contradictoire des autorités. Cette opposition systématique des textes avait, dans un cercle plus restreint et sous toutes réserves d'une soumission générale et implicite à l'Écriture, quelque chose du doute préalable de Descartes, quelque chose des antinomies de Kant; c'était un choix offert à la raison.

Abélard choisit; Pierre Lombard choisit aussi, et son livre n'est pas sans analogie avec le *Sic et Non*. Il est fait sur le même plan ; nous concevons qu'on lui ait disputé cet ouvrage, et qu'avant de connaître rien de plus que le titre de celui d'Abélard, on ait pu croire quelquefois que Pierre Lombard le lui avait

dérobé[1]. On sait que les *Quatre Livres des sentences* sont divisés en chapitres intitulés *Distinctions;* c'est-à-dire que chaque question y est successivement posée; puis les autorités et les arguments contraires sont présentés sur chacune, et la solution est établie presque toujours à l'aide d'une distinction. Les citations sont souvent celles du *Sic et Non;* cette coïncidence est naturelle, et d'ailleurs pourquoi Pierre Lombard n'aurait-il pas pris ses citations dans le recueil de son maître? L'ordonnance du livre premier, qui roule sur la Trinité et la Providence, est absolument celle de l'Introduction à la théologie; et bien que le docte évêque évite et parfois combatte les opinions contestables du philosophe, il se montre partout imbu de sa méthode et nourri de sa science.

Enfin cette manière de procéder et de poser hardiment le pour et le contre, sauf à conclure, devint la forme permanente de la théologie scolastique. L'école dogmatique de forme comme de fond, celle qui enseignait sans discuter, fut de moins en moins puissante et de moins en moins écoutée; et lorsque, près de cent ans plus tard, saint Thomas d'Aquin résuma toute la théologie dans son admirable livre, il posa intrépidement le pour et le contre sur toutes les questions, sur tous les articles des questions, et, divisant à l'infini les objections et les réponses, opposant une par une, autorité à autorité, raisonnement à raisonnement, il écrivit, sans jamais faiblir, sans jamais douter, un ouvrage aussi dogmatique

[1] « Putatur a P. Abælardo confectum fuisse hoc opus, cui ille per plagum surripuerit. » (Morhof., *Polyhist.*, l. II, c. XIV, t. II, p. 83.)

par les conclusions que sceptique par l'exposition. *La Somme théologique* présente la religion tout entière comme une immense controverse dialectique, dans laquelle le dogme finit toujours par avoir raison. C'est la négation la plus franche et la plus développée de l'absolutisme dogmatique. Ainsi la théologie scolastique, étudiée dans l'esprit de la foi, mais enseignée comme une science, est devenue, avec le temps, la théologie proprement dite; avec le temps, il n'y en a guère eu d'autre dans les écoles. C'est essentiellement celle qui s'est perpétuée dans les séminaires. Au XVIIe siècle, le P. Petau, en composant son remarquable traité des dogmes théologiques, reconnaissait pour ses devanciers saint Jean de Damas, Pierre Lombard et saint Thomas, et quand l'Église veut réellement enseigner, il faut bien, de gré ou de force, qu'elle redevienne scolastique. Elle n'a pas encore en France d'autre théologie reconnue.

Cependant les âmes ferventes, les esprits simples et pratiques, les hommes de gouvernement dans l'Église sont loin d'avoir toujours porté une grande confiance à ce genre d'enseignement. Chose singulière! il a souvent alarmé tout ensemble le mysticisme et la politique. Pour dire le vrai, il n'est pas rigoureusement d'accord avec ce caractère impératif que donne à la parole de Dieu le prêtre qui se sent revêtu d'une mission de commandement, et croit représenter celui dont il est écrit : *Tanquam potestatem habens* (Math. VIII, 29). Concevons que, soit comme mystique, soit comme homme d'État, saint Bernard n'ait pas vu sans effroi la transformation dialectique de la prédication religieuse. Aujour-

d'hui même il serait difficile de concilier l'enseignement traditionnel de la théologie avec la doctrine des nouveaux apologistes. On est devenu si réservé en matière de raisonnement, que si la chose était à faire, je ne sais si le clergé donnerait les mains à l'invention de la théologie didactique. A ses yeux, en effet, le christianisme pourrait bien avoir peu à se louer de la philosophie du moyen âge; car c'est sous cette forme que le rationalisme est rentré dans son sein. Quant à ceux qui ont ouvert la route, qui se sont montrés particulièrement philosophes dans la religion, qui ont appuyé sur le côté scientifique de la théologie, qui ont enfin fondé la foi sur la raison, voici ce qu'en dit le plus prudent des philosophes modernes:

« La question de la conformité de la foi avec la « raison, a toujours été un grand problème. Dans « la primitive Église, les plus habiles auteurs chré- « tiens s'accommodaient des pensées des platoni- « ciens qui leur revenaient le plus et qui étaient le « plus en vogue alors. Peu à peu Aristote prit la « place de Platon, lorsque le goût des systèmes com- « mença à régner, et lorsque la théologie même de- « vint plus systématique par les décisions des con- « ciles généraux, qui fournissaient des formulaires « précis et positifs. Saint Augustin, Boèce et Cas- « siodore, dans l'Occident, et saint Jean de Damas, « dans l'Orient, ont contribué le plus à réduire la « théologie en forme de science, sans parler de « Bède, Alcuin, saint Anselme, et quelques autres « théologiens versés dans la philosophie, jusqu'à ce « qu'enfin les scolastiques survinrent et que le loi-

« sir des cloîtres donnant carrière aux spéculations, « aidées par la philosophie d'Aristote, traduite de « l'arabe, on acheva de faire un composé de théo- « logie et de philosophie, dans lequel la plupart des « questions venaient du soin qu'on prenait de con- « cilier la foi avec la raison. »

Abélard fut un des premiers de ces scolastiques qui préparaient ce *composé de théologie et de philosophie*. Il prit soin de *concilier la foi avec la raison*, et Aristote avec saint Paul, avant même que les Arabes et l'empereur Frédéric II eussent fait connaître Aristote tout entier. Et c'est de lui que Leibnitz dit plus loin : « Je plains les habiles gens qui s'at- « tirent des affaires par leur travail et par leur zèle. « Il est arrivé quelque chose de semblable autrefois « à Pierre Abélard.... et à quelques autres qui se sont « trop enfoncés dans l'explication des mystères[1]. »

[1] Disc. prél. de la Théodicée, 6 et 86.

CHAPITRE II.

DE LA THÉODICÉE D'ABÉLARD. — *Introductio ad theologiam.*

Abélard raconte qu'avant d'écrire sur la théologie il laissa ses écoliers lui demander « une *somme* de « l'érudition sacrée qui fût comme une introduction à « l'Écriture sainte [1]. » Ils avaient lu, continue-t-il, et goûté ses nombreux écrits sur la philosophie, sur les lettres séculières; il leur semblait qu'il serait bien plus facile à son esprit de pénétrer le sens de l'Écriture sainte et les raisons de notre foi qu'il ne le lui avait été de tarir, comme ils le disaient, les puits de l'abîme philosophique. Le but de la course, le fruit du travail ne devait-il pas être, en définitive, l'étude de Dieu, à qui tout doit être rapporté? Pourquoi a-t-il été permis aux fidèles d'étudier les arts profanes et les ouvrages des Gentils, si ce n'est pour y trouver et ces formes de langage, et ces procédés de raisonnement, et cette connaissance préalable de la nature des choses, qui peuvent servir soit à comprendre et à orner la sainte Écriture, soit à en établir et à en défendre la vérité? Plus la foi chrétienne semble embarrassée de questions ardues, plus elle doit être munie d'un rempart de fortes raisons, surtout contre les attaques de ceux qui font profession d'être philosophes; plus de leur part l'inquisition est subtile et sait rendre les solutions difficiles, plus elle est

[1] *Ab. Op.*, pars II, *Introd. in prol.*, p. 973-976.

propre à troubler la simplicité de notre foi. Ils ont donc, ces écoliers, jugé capable de résoudre toutes ces controverses celui que l'expérience leur a fait connaître pour versé dès le berceau dans l'étude de la philosophie et principalement de la dialectique, cette maîtresse en tout raisonnement, et ils l'ont unanimement supplié de faire valoir le talent que Dieu lui a remis, puisqu'on ignore quand ce juge redoutable en demandera compte avec les intérêts. (Math., xxv, 15.) Ils ajoutent que cela convient à l'âge et à la profession d'un homme qui, changeant de mœurs, d'habit, de travaux, préfère désormais les choses divines aux choses humaines et délaisse le siècle pour se donner tout à Dieu. Après avoir jadis embrassé l'étude pour gagner de l'argent, il faut la faire servir maintenant à gagner des âmes : c'est bien le moins que de venir à la onzième heure cultiver la vigne du Seigneur. A ces fréquentes instances de ses disciples, si, par raison ou par faiblesse, il ne se rend pas pleinement, il accorde enfin d'entreprendre l'œuvre selon ses forces, ou plutôt avec l'aide supplétive de la grâce divine, ne promettant pas tant de dire la vérité que d'exposer, comme on le lui demande, le sens de ses opinions.

« Que si dans cet ouvrage, » ajoute-t-il, « mes « fautes veulent, ce qu'à Dieu ne plaise, que je « m'écarte de la pensée ou de l'expression catholique, « que celui-là me pardonne qui juge l'œuvre sur « l'intention; je serai toujours prêt à donner satis- « faction sur toute erreur en corrigeant ou en effaçant « ce que j'aurai mal dit, quand un fidèle me redres- « sera par la puissance de la raison ou par l'autorité

« de l'Écriture..... Éclairé par l'exemple de saint « Augustin, lorsqu'un si grand homme a rétracté ou « corrigé beaucoup de choses dans ses écrits, si « j'avance quelques erreurs, je n'en défendrai rien « par dédain, je n'en soutiendrai rien par pré- « somption. Si je ne suis pas exempt du défaut de « l'ignorance, du moins n'encourrai-je pas l'accu- « sation d'hérésie, car ce n'est pas l'ignorance qui « fait l'hérétique, mais l'obstination de l'orgueil. « Elle se montre dans celui qui, désirant se faire « un nom par quelque nouveauté, met sa gloire à « avancer des choses extraordinaires qu'il s'efforce « mal à propos de maintenir contre tous, pour pa- « raître supérieur aux autres, ou du moins pour ne « se laisser mettre au-dessous de personne[1]. »

Ce préambule donne l'origine et la date de l'ouvrage auquel il appartient. Abélard raconte qu'après sa prise d'habit au couvent de Saint-Denis, il rouvrit un cours de théologie, et qu'à la demande de ses élèves il composa sur l'unité et la trinité divine un traité destiné à faire comprendre ce qu'il fallait croire[2]. Ce traité, qui fut avidement lu et qui, déféré au synode de Soissons, y fut condamné et brûlé, c'est, je n'en doute pas, l'*Introduction à la théolo-*

[1] C'est à peu près le début de l'Introduction à la théologie. Dans son autre théologie (*Theologia christiana*, dans le *Thesaur. nov. anecd.*, t. V, p. 1139), il revient avec étendue sur les déclarations qui terminent ce préambule; il y dit que c'est une grande impiété que de corrompre par le péché le premier don de Dieu, la science, et de faire participer à ses fautes un art innocent et irréprochable, la logique; et il s'élève contre l'orgueil de la science et de la raison avec une force qui prouve combien il avait à cœur de n'en être pas accusé. (Lib. III, p. 1245-1258.)

[2] *Ab. Op.*, ep. I, p. 19 et 20, et l. I du présent ouvrage, p. 75.

gie[1], véritable résumé de son enseignement, le plus important de ses ouvrages théologiques; car ses principales opinions en ces matières y sont développées ou indiquées, et c'est en général sur ce livre qu'il a été jugé par ses contemporains et la postérité. Plus tard, cependant, soit que la rédaction n'en fût pas définitive, et en effet elle laisse beaucoup à désirer pour l'ordre, la proportion, l'élégance; soit qu'il n'avouât pas un texte irrégulièrement publié, et qui d'ailleurs n'est parvenu jusqu'à nous ni complet ni correct; soit enfin que la prudence ou la réflexion eût modifié ses idées ou son caractère, il a traité de nouveau le même sujet dans un ouvrage dont l'ordonnance paraît meilleure et la diction plus travaillée; c'est la *Théologie chrétienne*, que nous n'avons pas non plus tout entière. Mais lorsque vers 1140, c'est-à-dire dix-huit ou vingt ans après la composition de l'Introduction, Guillaume de Saint-Thierry en dénonça l'auteur à saint Bernard, c'est sur cet ouvrage qu'il fonda principalement son accusation, quoiqu'il y comprît la Théologie chrétienne. Sans tenir aucun compte des modifications, ou plutôt des précautions de doctrine que celle-ci pouvait présenter, il ne voit entre les deux livres qu'une différence de volume : l'un, dit-il, contient plus et l'autre moins[2]. C'est aussi l'Introduction que saint Bernard paraît avoir eue sous les yeux et que le concile de Sens a surtout condamnée, du moins en ce qui concerne la Trinité

[1] Mag. P. Abæl. nannetensis Introductio ad theologiam divisa in III libros. (*Ab. Op.*, p. 973-1136.)

[2] S. Bern. *Op.*, ep. cccxvi. — *Bibl. cisterc.*, t. IV, p. 112, et ci-dessus, t. I, p. 183.

ou la nature de Dieu. C'est donc l'ouvrage qu'il faut bien faire connaître, comme le plus propre à révéler la théologie d'Abélard.

Malheureusement, quoique étendu, il n'est pas complet, mais il en a été retrouvé récemment un abrégé composé, selon toute apparence, par Abélard, ou du moins sous ses yeux, et nous pouvons rétablir la substance et l'ordonnance de ce qui nous manque de l'ouvrage principal.

Le salut de l'homme, suivant notre auteur, dépend de trois choses, la foi, la charité, le sacrement. La foi, qui contient l'espérance, comme le genre contient l'espèce, est l'estimation des choses qui n'apparaissent pas [1], c'est-à-dire qui ne sont pas soumises aux sens du corps.

La foi suppose donc l'invisible : les choses qui apparaissent, on ne les croit pas, on les connaît; le mérite et le propre de la foi est de croire ce qu'on ne voit pas. Nous croyons pour connaître, nous ne connaissons pas pour croire. Qu'est-ce que la foi? croire ce qu'on ne voit pas. Qu'est-ce que la vérité? voir ce que l'on croit. Car la foi est la croyance aux choses mêmes et non aux mots. Ainsi la foi dans l'Évangile contient la foi aux choses de l'Évangile. Les philosophes ont bien aussi une certaine foi, lorsqu'une chose est mise au-dessus du doute soit par

[1] « Existimatio rerum non apparentium. » *Introd*, p. 977. Le mot d'*existimatio* répond à celui de saint Paul ἔλεγχος, traduit dans la Vulgate par *argumentum*, et dans saint Augustin par *convictio*. C'est cette dernière idée que voulait rendre Abélard; on a vu que pour lui estimation, équivalent d'*opinio*, δόξα, s'alliait naturellement, d'après l'autorité d'Aristote, à l'idée de foi ou de croyance. (Hébr., xi, 1. — S. Aug., *Serm.* cxxvi, et ci-dessus t. I, p. 490.)

la pensée, soit par l'expérience. L'argument est ce qui fait foi d'une chose auparavant douteuse[1] (Cicéron). Il y a donc plusieurs moyens de produire la foi, et la foi est proprement ou improprement dite, suivant qu'on l'applique aux choses occultes ou aux choses apparentes.

Parmi les vérités de la foi, parmi les choses de Dieu, toutes n'importent pas au salut. Au premier rang de celles qui importent au salut se placent celles qui sont relatives d'abord à la nature de Dieu, puis à ses dispensations ou dispositions nécessaires.

« La religion chrétienne tient qu'il n'existe qu'un « seul Dieu, et non plusieurs, seul Seigneur de tous, « seul créateur, seul principe, seule lumière, seul « souverain bien (bien parfait), seul immense, seul « tout-puissant, seul éternel, substance une ou es- « sence absolument immutable et simple, en qui ne « peuvent être aucunes parties ni rien qui ne soit « elle-même, seule véritable unité en tout, hors en « ce qui concerne la pluralité des personnes divines. « Car en cette substance si simple, ou indivisible et « pure, la foi confesse trois personnes en tout coé- « gales et coéternelles, et qui ne diffèrent point nu- « mériquement, c'est-à-dire comme des choses nu- « mériquement diverses, mais seulement par la « diversité des propriétés, une étant Dieu le père, « une étant Dieu le fils, une étant Dieu esprit de « Dieu, procédant du Père et du Fils. Une de ces « personnes n'est pas l'autre, quoiqu'elle soit ce « qu'est l'autre. Ainsi le Père n'est pas le Fils ou le

[1] Boeth., *In Topic. Cic.*, l. I, p. 762.

« Saint-Esprit, ni le Fils le Saint-Esprit; mais le Fils « est ce qu'est le Père, et le Saint-Esprit également. « Dieu est autant le Père que le Fils ou le Saint-« Esprit, étant un en nature, un numériquement « autant que substantiellement. Mais de la diversité « des propriétés naît la distinction des personnes; « elle est telle que cette personne-ci est autre, mais « non autre chose que cette personne-là; comme un « homme diffère d'un homme personnellement et « non substantiellement, en tant que celui-ci n'est « pas celui-là, quoiqu'étant ce qu'est celui-là, c'est-« à-dire identique de substance et non de personne[1]. »

Le propre du Père est d'être inengendré (improduit, *ingenitus*), c'est-à-dire d'exister par soi et non par un autre, comme le propre du Fils est d'être engendré, et du Saint-Esprit, non pas d'être engendré, mais de procéder, sans que le Saint-Esprit ou le Fils soient faits ou créés. Le Père est donc le principe de la divinité. (Saint Augustin, *De Trin.*, IV, xx.) Mais sa divinité est dans chacune des trois personnes, chacune est Dieu, Seigneur, Créateur; en ce sens, la Trinité est indivise (proprement individu, *individua*). Mais aucune des trois personnes n'étant l'une ou l'autre personne, une seulement étant dite inengendrée, une engendrée, une procédant, il suit qu'il n'y a pas en elles pluralité de choses ou pluralité substantielle, mais pluralité de pro-

[1] *Introd.*, l. I, p. 977-983. On pourrait voir là un réalisme très-prononcé, car Abélard semble admettre ici l'identité de substance entre deux hommes : mais il peut n'entendre que l'identité de nature, et non l'identité numérique. Il est vrai qu'alors la comparaison n'est plus exacte par rapport à la Trinité; mais, comme on le verra, elle est reçue et presque triviale dans la question et ne doit pas être reprochée à notre auteur.

priétés : chacune est personne, mais point de la même manière que chacune est Dieu. Tout ce qui appartient à la personne est propre, tout ce qui appartient à Dieu, tout ce qui est absolument divin est commun à toutes, comme la gloire, la volonté, l'opération. « Tel est, » dit Abélard, « le résumé de la foi tou- « chant l'unité et la trinité, qu'il nous faut établir « et fortifier par des exemples et des similitudes « convenables contre les inquisitions de ceux qui « doutent. Que sert, en effet, pour la doctrine, de « parler, si ce que nous voulons enseigner ne peut « être exposé de façon à être compris [1] ? »

[1] Ces idées générales sur la Trinité n'ont rien d'original, non plus que de hasardé. Abélard les emprunte surtout à saint Augustin qui lui-même les a plutôt remaniées qu'inventées. On peut les retrouver exposées avec soin et développement dans la *Somme* de saint Thomas. (Pars I, quæst. XXVII et seqq.) Une différence seule doit être remarquée. Abélard, guidé en ceci par saint Augustin, qui s'attache plus aux différences qu'aux ressemblances des personnes de la Trinité avec la généralité des êtres, ne veut pas qu'elles soient entre elles *diversæ numero rerum* (p. 982), ce qui suit dialectiquement de ce qu'elles ne sont pas des substances. Cependant comment être trois sans différence numérique ? Aussi saint Jean Damascène avait-il admis cette différence, et Pierre Lombard qui l'explique, ne la rejette pas, quoiqu'il trouve plus prudent de s'en tenir à la différence de propriété. Jean Damascène, suivant lui, était plus frappé des ressemblances que des différences. (Jean Damasc., *De orth. Fid.*, l. III, c. IV et VI. — P. Lomb., *Sent.* I, *Dist.* XIX.) Saint Thomas, sans oser prononcer que les personnes de la Trinité soient choses numériques diverses, admet cependant que le nombre, *termini numerales,* s'applique à la divinité. Il considère la multitude des personnes comme une division formelle ou rationnelle. Il dit quelque part *numerus personarum* (Qu. XXX, a. 3. — Qu. XXXI, a. 1.) Les modernes n'hésitent pas à dire que les trois personnes sont « trois êtres individuels « subsistant réellement en eux-mêmes, qui sont chacun un principe d'ac- « tion. » (Bergier, *Dict. de Théol.,* art. *Trinité* et *Personne.*) C'est aller bien loin, et Abélard nous paraît plus sage. Il suit du reste une opinion exprimée dans un ouvrage qu'il croyait de Boèce, savoir que le nombre réel n'est pas applicable à la divinité, mais seulement le nombre intellectuel. (*De Trin. unit. Dei*, *Op.* Boeth., p. 958.)

Que veut dire dans la nature divine cette distinction de personnes? Cette nature restant une et indivisible, comment lui assigner une trinité personnelle? De là deux points « à défendre contre les « attaques véhémentes des philosophes. »

La distinction des personnes doit nous servir à mieux concevoir la divinité, c'est-à-dire dans la divinité le bien suprême et la perfection absolue. Ainsi le nom du Père désigne la puissance divine : Dieu est tout-puissant, parce qu'il peut faire tout ce qu'il veut, non parce qu'il peut tout faire; car il ne peut faire des choses injustes, étant lui-même la suprême justice. Le nom du Fils désigne la sagesse : Dieu est sage, car il sait tout et ne peut se tromper ni être trompé. Le nom du Saint-Esprit enfin désigne la charité ou la bonté : Dieu est bon, car il veut que tout soit disposé pour le mieux, que tout arrive le mieux possible, et il conduit tout à la meilleure fin. Là où s'unissent ces trois choses, puissance, sagesse et bonté parfaites, le bien parfait est réalisé.

Le nom du Père exprime la toute-puissance : Je crois en Dieu le père tout-puissant, dit le Symbole des apôtres. « Comme Dieu, innascible, comme père, « inengendré (*ingenitus*), il a, comme tout-puis- « sant, la plénitude de la force, » dit l'évêque Maxime [1], « car il est tout-puissant par la divinité « inengendrée, et père par la toute-puissance. » La *divinité inengendrée* signifie que seul des trois per-

[1] Maxime, évêque de Turin, qu'il ne faut pas confondre avec Maxime le moine, a laissé des homélies. La citation d'Abélard est dans l'homélie *In tradit. Symboli.* (*Bibl. vet. pat.*, t. VI, p. 42.)

sonnes il est inengendré, seul il n'est point par un autre que lui, *solus ipse non sit ab alio*, tandis que les deux autres personnes sont par lui, *ab ipso sunt*. *Père par la toute-puissance*, cela veut dire évidemment que la puissance divine lui appartient spécialement, comme propriété, de même que celle d'être inengendré, bien que chacune des autres personnes, étant de même substance, soit de même puissance. « En effet, les propriétés des trois personnes étant « distinctes, certaines choses sont d'ordinaire dites « ou admises spécialement et comme proprement de « telle ou telle d'entre elles, lesquelles choses, « d'après leur nature, nous ne le contestons pas, « appartiennent en union à chacune d'elles [1]. » Le Père et le Saint-Esprit, la Trinité entière est sagesse; le Père et le Fils, la Trinité entière est charité. Seulement, à raison des propriétés des personnes, certaines œuvres sont spécialement attribuées à chacune d'elles, quoique ces œuvres soient dites œuvres indivises de la Trinité, et que tout ce qui est fait par une d'elles le soit par chacune. Ainsi la susception de la chair est assignée au Fils; ainsi il est dit que la régénération s'accomplit par l'eau et l'Esprit (Jean, III, 5), quoiqu'en tout cela la Trinité opère tout entière. L'usage est donc d'attribuer en propriété spéciale-

[1] C'est ce que saint Thomas appelle *essentialia personis attributa*. (Qu. XXXIX, a. 8.) Abélard paraît marquer ici avec beaucoup de soin le caractère mixte de ces attributions qui sont *appropriées* sans être *propres*. Le point original comme aussi le point hasardé est le parti qu'il a tiré de ces attributions que l'Église en général ne regarde pas comme constitutives, et dont elle ne déduit pas de conséquences importantes. Nous touchons ici à la nouveauté principale de toute la doctrine, et à l'origine des censures qu'elle a encourues. Nous y reviendrons.

ment et principalement au Père ce qui concerne la puissance, son nom le désignant surtout, par ce fait qu'étant inengendré, il subsiste par lui-même, non par un autre; d'où il résulte que, comme mode substantiel, la puissance lui reste en propre. En effet, encore que le Père puisse faire tout ce que fait le Fils et le Saint-Esprit, il a cela de plus qu'il existe seul par lui-même et n'a pas besoin d'un autre pour être. Néanmoins nous ne disons pas le Fils et le Saint-Esprit moins tout-puissants que le Père : les œuvres de la Trinité sont indivises ou communes, tout ce que fait la puissance étant réglé par la sagesse, accompli par la bonté; aussi invoquons-nous Dieu au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit : les trois personnes sont inséparables pour la prière comme dans l'opération divine. Mais pour que la toute-puissance qui est à chacune consomme ce que chacune veut faire, il n'est pas nécessaire que chacune soit absolument comme les deux autres, puisqu'elles diffèrent par les propriétés, la non-génération, la génération, la procession. Sans doute il y a égalité entre elles; il n'y a rien de plus ou de moins, par exemple, dans le Fils, quant au lieu, au temps, à la puissance, à la science, si ce n'est pourtant qu'il n'est pas né de lui-même et que le Père l'a engendré. Mais *ce seul plus ou moins* qui est dans le Fils, de n'être pas par lui-même comme le Père, s'applique-t-il au mode de l'opération, comme au mode de l'existence? De cette puissance propre au Père de subsister par soi ou d'exister de soi-même, et non par un autre, il suit nécessairement que les deux autres personnes de la Trinité sont par

lui et n'ont pas la propriété de subsister par soi. Si donc nous rapportons la puissance tant au mode de l'existence qu'à celui de l'opération, nous trouverons que la toute-puissance appartient au Père proprement et spécialement, en sorte que non-seulement il peut tout avec les deux autres personnes, mais encore qu'il a seul l'existence par soi, non par un autre, et conséquemment la puissance par soi, comme l'existence; et les autres personnes, ayant l'existence par lui, peuvent par lui tout ce qu'elles veulent. C'est ainsi que le Fils a dit : « Je ne puis rien faire par « moi-même. » (Jean, v, 30.) Et ailleurs : « Je ne fais « rien par moi-même, ou je ne parle point par moi-« même. » (Jean, xiv, 10.) Cette puissance propre du Père par laquelle il subsiste seul par soi et non par un autre est comprise dans la toute-puissance, et il faut le dire tout-puissant, en ce sens que tout ce qui appartient à la puissance, quant à l'opération comme à l'existence, lui est attribué en propre par l'évêque Maxime.

Peut-être serait-il plus exact de dire que le Père, par la toute-puissance qui lui est attribuée en propre, engendre la sagesse, comme un fils, la sagesse divine étant quelque chose de la divine toute-puissance, étant elle-même une certaine puissance; car elle est une puissance de discerner, la puissance en Dieu de discerner et de connaître tout parfaitement.

L'Écriture en divers passages paraît prouver que nommer la puissance du Seigneur, c'est nommer la puissance divine, d'où est née la divine sagesse; dire Dieu le fils, c'est nommer la sagesse divine, née de la divine puissance; nommer le Saint-Esprit,

c'est nommer la charité de la bonté divine, qui procède pareillement du Père et du Fils[1].

Mais à ces témoignages des écrivains sacrés, il plaît à Abélard d'unir ceux des philosophes, « puisque « c'est à des philosophes qu'il a affaire, à ceux du « moins qui tâchent d'attaquer notre foi par des « citations philosophiques. Nul, en effet, ne peut être « accusé et persuadé que par des raisons qu'il ac- « cepte, et la confusion est grande d'être vaincu par « où l'on espérait vaincre. » D'ailleurs les vertus des philosophes ont été louées par de saints docteurs. Non-seulement ils se sont élevés à une vie pure, mais encore à l'intelligence d'un Dieu unique. Les autorités ne manquent point pour prouver qu'ils ont connu l'ouvrier à son ouvrage. Ne pût-on les citer comme des modèles de la vie, on pourrait encore s'instruire à leurs leçons. Dieu peut nous vouloir éclairer par l'intermédiaire d'indignes ministres; tout lui est bon pour toucher nos esprits et nos cœurs. « S'il ne faisait les grandes choses que par les grands « hommes, la reconnaissance s'adresserait à eux « plus qu'à lui. » (P. 1006.) D'ailleurs saint Jérôme nous dit de ne pas désespérer du salut de tous les philosophes qui sont venus avant l'incarnation. On sait comment saint Augustin s'exprime sur Socrate[2]. Platon parle de Dieu, du culte qui lui est dû, de la prière qui l'invoque, de la vertu qui lui plaît, en

[1] *Introd.*, l. I, p. 988-996.

[2] L'abrégé dont nous avons parlé p. 188, et qu'a publié M. Rheinwald, suit exactement jusqu'à ce point (p. 1007) le texte de l'Introduction, mais en le resserrant. Le chap. XI du premier répond au chap. XV du liv. I de la seconde. A partir de ce point, le chap. XII de l'*Epitome* rejoint l'Introduction vers la p. 1077.

des termes qui semblent indiquer une sorte de révélation de sa divinité sainte. On peut dire même que l'incarnation a été annoncée par la sibylle plus clairement qu'elle ne l'est dans quelques-uns des prophètes, et l'on ne saurait s'étonner que *le plus grand de tous les philosophes* ait paru atteindre l'idée essentielle de la Trinité, lorsqu'au Dieu suprême il ajoute et cette intelligence, ce Νοῦς né de Dieu et coéternel à lui, et cette âme du monde qui est la vie et le salut de tout ce qui existe. Ne croit-on pas reconnaître là le Verbe et l'amour? Le Fils est le Νοῦς, le Saint-Esprit est cette âme du monde, née de Dieu et de son intelligence. « Dans le vrai, la Trinité divine n'est « bien connue que d'elle-même. » Nous ne pouvons la dignement concevoir, nous n'y suffisons point. Les expressions de Platon peuvent donc être prises pour une image de la Trinité, dès là seulement qu'elles lui sont applicables. Lorsque les philosophes parlaient de l'âme ou de Dieu, ils étaient souvent obligés de voiler leur pensée. Nomment-ils ce Dieu suprême, qu'ils appellent le bien, le principe universel, ou cette intelligence éternelle qui contient les types originels des choses ou les idées, ils ne se servent d'aucune fiction; mais veulent-ils aller plus loin, il leur faut recourir aux images, aux similitudes. La raison prescrit donc de chercher le sens caché de leurs expressions et de leurs emblèmes; car si l'on ne supposait pas qu'un sens mystérieux est enveloppé dans quelques-unes des opinions de Platon, *le plus grand des philosophes* serait *le plus grand des sots, summus stultorum.* Comment serait-ce faire violence au vrai que de ramener les

expressions des sages à la foi chrétienne? Le Saint-Esprit a proféré par la voix de Caïphe une prophétie à laquelle celui qui l'inspirait et celui qui la prononçait attachaient un sens fort différent. (Jean, XI, 51.) Saint Grégoire dit qu'il ne faut rien repousser de ce qui ne répugne pas à la foi [1]. C'est un fait que la doctrine platonicienne s'est toujours accordée avec le dogme de la Trinité, et si les abeilles déposèrent le miel sur les lèvres de Platon enfant, endormi dans son berceau, ce prodige n'annonçait pas la douceur de son éloquence, mais bien plutôt que Dieu révélerait par sa bouche les mystères de sa divinité. Il fallait, en effet, qu'à la plus grande sagesse, qui est Jésus-Christ, ce fût le plus grand des philosophes qui rendît témoignage [2].

Telle est la substance du premier livre de l'Introduction; Abélard commence le second par une apo-

[1] Grégoire le Grand dans une lettre à Domitien métropolitain, et non comme le dit Abélard à Janvier, évêque de Calahorra. (*Epist. Regist.*, l. III, ep. LXVII.)

[2] *Introd.*, l. I, p. 1003-1040. — *Theol. Christ.*, l. II, p. 1209, et V, p. 1355. Abélard en s'appuyant ici de l'autorité de Platon ne fait que suivre les Pères *platonisants*. De tout temps, on a raisonné dans l'Église sur l'analogie de l'idée de la trinité platonique avec le dogme de la sainte Trinité. Les passages du philosophe grec habituellement cités sont ceux du *Timée*, qu'Abélard connaissait (t. XII de la trad. de Cousin, p. 115, 117, 125, etc.) et deux fragments douteux des lettres II et VI (t. XIII, p. 59 et 74). Les néo-platoniciens d'Alexandrie ont développé davantage cette idée de la trinité, et d'une manière plus suspecte au christianisme, de sorte que l'assimilation qui séduit Abélard est tenue généralement pour dangereuse et n'est plus guère usitée. Mais elle n'en est pas moins autorisée par de grands exemples. M. de Chateaubriand en a fait une des beautés de la religion chrétienne. (Voyez surtout saint Clément d'Alexandrie, *Stromat.* IV et VII. — Et saint Augustin lui-même, *De Ver. relig.*, I, v et *Conf.* VII, IX. — Euseb. *Præpar.* II et XI. — Theodoret. *Serm.*, II. — Cyrill. *Cont. Jul.*, III, etc. — Petav. *Dogm. theolog.*, t. II, l. I, c. I et VI. — Bergier aux mots : *Platonisme et Trinité.* — *Génie du christianisme*, part. I, l. I, c. III.)

logie. Apparemment l'emploi qu'il vient de faire des autorités philosophiques et des citations païennes avait été critiqué; car il observe qu'il n'a rien introduit de nouveau. Saint Paul cite Epiménide, Ménandre, Aratus; pour convertir les Athéniens, il s'empare d'une inscription qu'ils avaient gravée sur un autel [1]. On voit dans le Deutéronome qu'il faut raser la tête d'une captive et qu'ensuite on peut l'épouser. « Ainsi, » dit Abélard, « j'aime la science « profane pour sa grâce et sa beauté, et d'une es- « clave, d'une captive étrangère, je veux faire une « Israélite. » Si j'ai emprunté à Origène, j'ai négligé ses erreurs, suivant en cela l'exemple d'Hilaire le Confesseur. Si Dieu a dicté la prophétie de Balaam, n'a-t-il pu faire parler, et la sibylle, et Virgile le Poëte [2]? La voix miraculeuse des démons n'a-t-elle pas été employée pour annoncer la vérité? Les choses matérielles et inanimées elles-mêmes *racontent la gloire de Dieu* (Ps. XVIII, 2). Plus les Gentils, plus les philosophes paraîtront étrangers ou hostiles à notre foi, plus leur autorité en sa faveur sera grande : la déposition favorable d'un ennemi est plus forte que celle d'un ami. « Après tout, les té- « moignages que j'ai empruntés aux philosophes, « je les ai recueillis, non dans leurs écrits, *j'en « connais fort peu*, mais dans les livres des Pères [3]. »

[1] Tit. I, 12. — I. Cor., XV, 33. — Act., XVII, 22.

[2] *Deut.*, XXI, 11, 12, 13. — *Nomb.*, XXII, XXIII, XXIV. La croyance dans les oracles sibyllins, compilation qui paraît avoir été fabriquée vers le IIe siècle, s'est maintenue longtemps dans l'Église, et bien des Peres l'ont tolérée ou partagée. — Fréret, *Mém. de l'Académie des inscriptions*, t. XXIII.

[3] *Introd.*, l. II, p. 1041-1045. *Quorum pauca novi*, dit-il; et dans la Théologie chrétienne, exprimant la même idée, il dit qu'il n'a peut-être ja-

Après les témoignages viendront les arguments. En toute chose, mais principalement en ce qui touche Dieu, il y a plus de sûreté à s'appuyer sur l'autorité que sur le jugement humain.

« La foi dans la Trinité est le fondement de tous biens, en ce sens que l'origine de tous biens est dans la connaissance de la nature de Dieu. Qui réussirait à ébranler ce fondement ne nous laisserait rien à édifier de solide. Nous aussi, nous avons voulu opposer à un si grand péril le bouclier tant de l'autorité que de la raison, nous confiant dans celui par l'appui duquel le petit David a immolé l'énorme et fier Goliath avec son propre glaive. Nous aussi, tournant contre les philosophes et les hérétiques le glaive des raisons humaines avec lequel ils nous combattent, nous détruisons la force et l'armée de leurs arguments contre le Seigneur, afin qu'ils soient moins présomptueux dans leurs attaques contre la simplicité des fidèles, en se voyant réfutés sur les points où il leur paraît le moins possible de leur répondre, savoir cette diversité de personnes dans une substance simple et indivisible, la génération du Verbe, la procession de l'Esprit. Non que nous promettions d'enseigner la vérité sur tout cela ; nous ne croyons pas que nous, non plus qu'aucun mortel, y puissions suffire ; mais du moins voudrions-nous opposer quelque chose de vraisemblable, de voisin de la raison humaine, et qui ne fût pas contraire à la foi, à ceux qui se font gloire de vaincre la foi par les raisons humaines, qui ne sont touchés que des raisons humaines parce qu'ils les connaissent, et qui trouvent facilement de nombreux approbateurs, presque tous les hommes étant de nature animale, fort peu de nature spirituelle.... Loin de nous donc la pensée que Dieu, qui use bien des mauvaises choses, n'ait pas disposé également bien les arts qui sont des dons de la grâce, pour qu'ils servissent aussi à soutenir sa divine majesté. Les arts du siècle, et enfin la dialectique elle-même ont été jugés par saint Augustin et les autres docteurs ecclésiastiques fort nécessaires à l'Écri-

mais vu les écrits des philosophes qu'il cite, mais qu'il a recueilli leurs témoignages dans saint Augustin. (*Theol. Christ.*, l. II, p. 1202.) Ceux qu'il entasse à la fin du premier livre de l'Introduction et au commencement du second sont très-nombreux et très-divers ; et il y a là un luxe de citations dont il serait intéressant de vérifier l'origine, afin de bien tracer les limites de l'érudition de cette époque ; car Abélard savait certainement tout ce que de son temps on pouvait savoir dans le nord des Gaules.

ture sainte. Sans doute on peut trouver des autorités contraires ; aux passages formels et nombreux de saint Augustin, on peut en opposer de fort différents de saint Jérôme..... Mais le synode du pape Eugène au temps de Louis [1] a positivement ordonné l'étude et l'enseignement des lettres et des arts libéraux..... et si saint Jérôme a été repris et *flagellé* par le Seigneur pour avoir lu les ouvrages de Cicéron, c'est qu'il les lisait uniquement pour son plaisir et par goût pour l'éloquence [2].

« Pour moi donc, je pense que l'étude d'aucun art ne doit être interdite à un homme religieux, à moins qu'elle ne l'empêche de se livrer à quelque chose de plus utile, d'après la règle commune dans les lettres qu'il faut interrompre ou même abandonner ce qui est moins important pour ce qui l'est davantage. Quand il n'y a ni fausseté dans la doctrine, ni déshonnêteté dans l'expression, comment n'y aurait-il aucune utilité dans la science ? comment mériter des reproches pour l'avoir apprise ou enseignée, si, comme il vient d'être dit, rien de meilleur n'a été négligé ou délaissé pour elle ? Personne en effet ne prétendra qu'une science soit une mauvaise chose, même celle du mal, laquelle est nécessaire au juste, non certes pour faire le mal, mais pour se prémunir contre le mal connu d'avance par la pensée. Ce n'est pas un mal que de connaître le dol ou l'adultère, mais de les commettre ; car la connaissance en est bonne, quoique l'action en soit mauvaise, et nul ne pèche en connaissant le péché, mais en le commettant. Si la science était un mal, c'est qu'il y aurait des choses qu'il serait mal de savoir : mais alors on ne pourrait absoudre de quelque malice Dieu qui sait tout ; car la plénitude des sciences est en celui-là seul de qui toute science est un don. La science est la compréhension de tout ce qui existe, et elle

[1] *Synodus Eugenii papæ tempore Ludovici.* (Ibid., p. 1049.) C'est le concile de Rome en 826, tenu par Eugène II au temps de Louis le Débonnaire. On lit au canon XXXIV du 15 novembre : « In universis episcopiis subjectis« que plebibus et aliis locis in quibus necessitas occurrerit, omnium cura et « diligentia habeatur ut magistri et doctores constituantur qui studia litte« rarum liberaliumque artium, ac sancta habentes dogmata, assidue do« ceant, quia in his maxime divina manifestantur atque declarantur mandata. » (*Sac. Concil.*, t. VII, p. 1557, et t. VIII, p. 112.)

[2] *Introd.*, p. 1046-1052. C'est dans une épître à Eustochius que saint Jérôme raconte cette singulière histoire, et il ne souffre pas qu'on la prenne pour une vision ou un songe ; car il assure qu'à son réveil il se ressentait des coups qu'il avait reçus, et que son corps en portait les marques. (T. IV, part. II, ep. XVIII ad Eustoch., *De custodia virginitatis.*)

discerne, selon la vérité, toutes choses, se rendant en quelque sorte présentes celles même qui ne sont pas; voilà pourquoi quand on énumère les dons de l'esprit de Dieu, on l'appelle l'esprit de science. Or, de même que la science du mal est bonne, étant nécessaire pour éviter le mal, il est certain que la puissance ou faculté du mal est également bonne, étant nécessaire pour mériter. Si nous ne pouvions pécher, nous n'aurions aucun mérite à ne le point faire; à celui qui manque du libre arbitre, aucune récompense n'est due pour des actions forcées.... Aucune science ou puissance n'est donc mauvaise, quelque mauvais qu'en soit l'emploi; aussi est-ce Dieu qui donne toute science, et règle toute puissance. C'est pourquoi nous approuvons les sciences; mais nous résistons aux mensonges de ceux qui en abusent..... Je suppose qu'aucun homme versé dans les lettres saintes n'ignore que les hommes spirituels ont fait plus de progrès dans la doctrine sacrée par l'étude de la science que par le mérite religieux, et que plus un homme parmi eux a été docte avant sa conversion, plus il a eu de valeur pour les choses saintes. Quoique Paul ne paraisse pas un plus grand apôtre en mérite que Pierre, ni Augustin un plus grand confesseur que Martin, cependant l'un et l'autre après leur conversion reçurent d'autant plus largement la grâce de la doctrine, qu'auparavant ils excellaient davantage dans la connaissance des lettres. Ainsi, par une dispensation de Dieu, ce qui recommande l'étude des lettres profanes, ce n'est pas seulement l'utilité qu'elles contiennent, c'est aussi qu'elles ne paraissent pas étrangères aux dons de Dieu, comme elles le seraient s'il ne s'en servait pour aucun bien. Nous connaissons cependant le mot de l'apôtre, *scientia inflat,* la science engendre l'orgueil. Mais ce qui doit précisément la convaincre d'être une bonne chose, c'est qu'elle entraîne au mal de l'orgueil celui qui a conscience de la posséder. Comme il y a quelques bonnes choses qui viennent à certains égards du mal, il y en a de mauvaises qui tirent leur origine du bien. La pénitence ou la satisfaction par la peine, qui sont bonnes, accompagnent le mal commis au point d'en avoir besoin pour naître. L'envie et l'orgueil, qui sont de très-mauvaises choses, proviennent des bonnes. Ce Lucifer, étoile du matin, fut d'autant plus enclin à l'orgueil qu'il était supérieur aux esprits angéliques par l'éclat de sa sagesse ou de sa science; et pourtant cette sagesse ou cette science de la nature des choses qu'il avait reçue de Dieu, il serait peu convenable de l'appeler mauvaise; c'est lui qui dans son orgueil en a mal usé. (Isaïe, XIV, 12.) Quand un homme s'enorgueillit de sa philosophie ou de sa doctrine, nous ne devons pas inculper la science, pour un vice qui s'y rattache; mais il faut peser chaque chose en elle-

même, pour ne pas encourir par un jugement imprudent cette malédiction prophétique : *Malheur à ceux qui disant le bien mal et le mal bien, prennent la lumière pour les ténèbres et les ténèbres pour la lumière!* Que ce peu de mots nous suffisent contre ceux qui, cherchant une consolation à leur inhabilité, murmurent aussitôt que, pour éclaircir notre pensée, nous empruntons des exemples ou des similitudes aux enseignements des philosophes.... Il est écrit : *Fas est et ab hoste doceri*[1]. Pour nous faire comprendre, nous devons employer tous les moyens. .. Nous lisons dans saint Augustin : *Il faut chercher non l'éloquence, mais l'évidence. Qu'importe la perfection du langage, si elle n'est suivie de l'intelligence de celui qui l'entend?... que sert une clef d'or, si elle ne peut ouvrir ce que nous voulons ouvrir? en quoi nuit une clef de bois, si elle le peut*[2]? Mais, direz-vous, nous travaillons en vain. Tout ce qu'on ne peut ouvrir a été ouvert par d'autres, ou ce que nous voulons ouvrir ne saurait être ouvert: la Trinité est un mystère ineffable. Sans doute, mais pourtant qu'ont donc fait les Pères qui nous ont laissé tant de traités sur la Trinité? Si tout ce qu'on peut enseigner est enseigné, pourquoi sont-ils venus écrire l'un après l'autre, et celui-ci a-t-il tenté de rouvrir ce qu'avait déjà ouvert celui-là? Si les enseignements existants suffisent, comment se fait-il que les hérésies repullulent sans cesse, que les doutes subsistent encore?.... Jusqu'à quand l'Eglise actuelle contiendra-t-elle indistinctement mêlée la paille avec le grain, et l'homme, ennemi de la moisson du Seigneur, continuera-t-il d'y semer l'ivraie? jusqu'à la fin des siècles apparemment, où les moissonneurs, anges de Dieu, lieront en gerbe l'ivraie et la jetteront aux flammes. Les schismatiques, les hérétiques ne peuvent manquer, et le chemin ne sera jamais sûr entre les scorpions et les serpents; mais toujours pour exciter et éprouver les fidèles, l'Église, notre mère, verra renaître ceux qui, sous le nom de Christ, adoreront les antechrists.... Enfin.... les hérétiques doivent être contenus par la raison plutôt que par la puissance[3]. »

La discussion exerce et éclaire les fidèles; elle les rend plus vigilants; elle les met sur leurs gardes. Les saints nous ont donné l'exemple de raisonner sur les matières de foi et de poursuivre et de com-

[1] Cela est *écrit* dans Ovide, *Metam.*, IV, 428.
[2] *De Doct. Christ.*, IV, x et xi.
[3] *Introd.*, l. II, p. 1052-1055. « Ratione potius quam potestate eos coerceri. »

battre les esprits rebelles par des exemples et des similitudes. Si l'on ne doit point discuter ce qu'il faut croire, il ne nous reste qu'à nous livrer à ceux qui enseignent le faux comme le vrai [1]. Saint Grégoire a bien dit que si l'opération divine est comprise par la raison, elle cesse d'être merveilleuse, et que la foi est sans mérite, quand la raison humaine lui prête ses preuves [2]. L'on en conclut que rien de ce qui appartient à la foi ne doit être soumis aux investigations de la raison, et qu'il faut croire immédiatement à l'aùtorité, même dans les choses qui paraissent le plus éloignées de la raison humaine. Mais on peut trouver des citations opposées dans les Pères, Jérôme, Hilaire, Augustin, Isidore et Grégoire lui-même. Leur exemple à tous est une autorité contraire. Comment, d'ailleurs, éclairer un idolâtre, convertir un incrédule? Dans toute discussion, on commence par persuader au nom de la raison.

« On ne croit point une chose parce que Dieu l'a dite, on l'accepte parce que la raison est convaincue..... Tels sont les commencements de la foi, et s'ils n'ont absolument aucun mérite, on ne peut cependant déclarer inutile une foi bientôt suivie de la charité, qui lui donne ce qui lui manque. Il est écrit dans l'Ecclésiastique : *Qui croit vite est léger de cœur et sera diminué.* (XIX, 4.) Celui-là croit vite ou aisément qui acquiesce sans discernement et sans prévoyance aux premières choses qu'on lui dit, sans en discuter la valeur, sans savoir s'il convient d'y ajouter foi..... C'est souvent pour se consoler de son

[1] Cf. *Theol. Christ.*, l. III, p. 1251., et Fr. Frerichs, *Commentat. Theol. crit. de Ab. Doct.*, p. 8. Jena, 1827.

[2] Homil. XXVI. *S. Greg. pap. I. cogn. Magn. Op.*, t. II., Paris, 1705. Cette opinion de saint Grégoire a été souvent citée et discutée. Saint Thomas décide que la raison inductive (c'est son expression) diminue ou détruit le mérite de la foi, lorsqu'elle est invoquée pour la déterminer, mais non quand elle sert à l'éclairer et à l'affermir. (*Sec. sec.*, qu. II, a. 10.)

incapacité, qu'après avoir essayé d'enseigner en matière de foi des choses intelligibles et s'être trouvé insuffisant, on recommande cette ferveur de foi qui croit aux choses avant de les comprendre et de savoir si elles en valent la peine.

« C'est principalement de la nature de la divinité et de la distinction des personnes de la Trinité qu'on dit qu'elles ne peuvent être comprises en cette vie, et que les comprendre, c'est précisément le partage de la vie éternelle. *Hæc est autem vita æterna, ut cognoscam te Deum verum et quem misisti Jesum Christum,* et ailleurs : *manifestabo eis meipsum.* (Jean, XIV, 21, et XVII, 3.) Mais autre est comprendre ou croire, autre est *connaître* ou *manifester*. La foi est une estimation des choses non apparentes; la connaissance est l'expérience des choses mêmes, grâce à leur présence..... Penser qu'on ne peut dès cette vie comprendre ce qui se dit de la Trinité, c'est tomber dans l'hérésie de Montanus..... qui veut que les prophètes aient parlé dans l'extase, sans savoir ce qu'ils disaient..... Mais alors ils n'auraient pas été des sages, car Salomon dit que le sage comprend ce qu'il dit du fond du cœur et porte son intelligence sur ses lèvres. Paul veut que l'on comprenne ce qu'on enseigne, puisqu'il dit : « Que celui qui parle une langue demande à Dieu le don de l'interpréter. » Tout le chapitre XIV de la première Épître aux Corinthiens roule sur cette idée. C'est là qu'il dit « que celui qui n'est pas interprète doit se taire dans l'Église « ou ne parler qu'à lui-même et à Dieu [1]. » Lorsqu'il parle *de la vertu de la voix,* qu'entend l'apôtre, si ce n'est l'intelligence de ce que la voix dit, pour laquelle elle a été inventée?..... Qu'il n'imagine point de parler aux hommes, celui qui est incapable d'expliquer ce qu'il dit; qu'il s'adresse à Dieu, qui n'a pas besoin d'explication, et qu'il prononce les paroles d'une confession de foi, au lieu de proférer vainement pour l'instruction des hommes des mots incompris..... Qu'il cesse de prêcher; ne pas comprendre ce qu'on dit, c'est ne le pas savoir ; enseigner alors est une impudence présomptueuse. N'écoutez pas ces maîtres des lettres saintes qui enseignent aux enfants à prononcer des mots, non à comprendre..... Lire sans intelligence est négligence [2]..... Qu'y a-t-il de plus ridicule que de voir celui qui veut

[1] *Introd.*, l. II, p. 1056-1063. On explique tout différemment ce verset, et Sacy traduit : « S'il n'y a point d'interprète, *que celui qui a ce don* se taise dans l'Église. » (I. Cor., XIV, 28.)

[2] *Legere et non intelligere negligere est,* p. 1061. Cette maxime est extraite de ce recueil de préceptes, connu sous le nom de *Distiques de Caton,* composé, dit-on, au IIe siècle et dont le moyen âge faisait si grand usage, les attribuant à Caton d'Utique et non à Dionysius Caton, que ce dernier

en instruire un autre, interrogé s'il comprend ce qu'il enseigne, répondre qu'il ne comprend pas ce qu'il dit ou ne sait ce dont il parle? Quels éclats moqueurs eussent excité chez les philosophes et les Grecs chercheurs de sagesse les apôtres prêchant le fils de Dieu, si dès le début de leur prédication ils avaient pu être réduits à la confusion d'avouer qu'ils ne savaient ce qu'ils devaient les premiers prêcher et enseigner! Ne présumons d'ailleurs rien de nous-mêmes. La vérité a promis le Saint-Esprit à qui enseigne. Si nous avons précédemment exposé quelques-uns des mystères de Dieu, c'est lui qui a agi en nous plutôt que nous-mêmes..... Il enseigne et nous comprenons, il suggère et nous exposons ce que nous ne pourrions atteindre par nous-mêmes, les mystères de Dieu et de la Trinité.....

« Vous demanderez peut-être à quoi ont servi tant de traités sur la foi, s'il subsiste encore des doutes auxquels il n'a pas été satisfait; écoutez ce mot d'un poëte :

« Est quoddam prodire tenus si non datur ultra. » (Horace.)

Il a suffi aux Pères de résoudre les questions qu'on agitait alors, de lever les doutes de leur temps et de laisser leur exemple à la postérité..... Cet exemple nous dit de prendre les armes quand l'ennemi nous menace..... Or vous savez ce que dit encore un poëte :

« Nondum tibi defuit hostis. » (Lucain.)

Ici Abélard fait une énumération intéressante des récentes hérésies qui ont porté la guerre civile dans l'Église. Jamais, dit-il, on n'avait entendu parler d'une si grande démence. Un de nos contemporains a été assez insensé pour se faire appeler le fils de Dieu et se faire chanter comme tel, et l'on dit que le peuple séduit lui a élevé un temple [1]. Un autre a dernièrement, en Provence, forcé les gens à un nouveau

nom soit ou ne soit pas un pseudonyme. Voyez le *Livre des Proverbes français,* par M. Leroux de Lincy, introd., p. xliv.

[1] Tanquelme, Tanchelm ou Tankelin excita beaucoup de désordres en Flandre et en Brabant. Il avait un parti nombreux et même des soldats. On dit qu'il prêchait sur la place devant la cathédrale d'Anvers. Il fut fortement combattu par saint Norbert et tué par un prêtre en 1115.

baptême, proscrit le signe vénérable de la croix du Seigneur et soutenu qu'on ne doit plus célébrer le saint sacrement de l'autel[1]. Mais des maîtres mêmes en théologie sont assis dans la chaire empestée[2]. « Un d'eux, qui enseigne en France, affirme que « beaucoup de ceux qui, sans la foi dans le Messie, « ont vécu avant son incarnation, seront sauvés; « que Notre-Seigneur Jésus-Christ est né dans le « sein d'une femme de la même manière que les au- « tres humains, sauf qu'il a été conçu sans la parti- « cipation d'un homme; et quant à la nature de la « divinité et à la distinction des personnes, il est « assez présomptueux dans ses assertions pour avan- « cer que puisque Dieu le Père a engendré le Fils, « il s'est engendré lui-même. Erreur, ou plutôt hé- « résie que saint Augustin réfute dans le livre Ier de « son *Traité de la Trinité*. »

On croit qu'Abélard veut ici désigner Albéric de Reims, et en effet, dans sa Théologie chrétienne, développant sa critique, il ajoute : « Le docteur qui se « préfère à tous les maîtres en la divine Écriture et qui « incrimine avec véhémence ce que d'autres ont dit, « savoir que rien n'est en Dieu qui ne soit Dieu, point « que nous avons concédé, s'égare bien plus grave-

[1] Le prêtre Pierre de Bruis, suivant Neander. Il était né en Dauphiné et fut l'auteur de l'hérésie des pétrobusiens, combattue par Pierre le Vénérable. Il avait commencé ses prédications en 1110, et fut brûlé par le peuple en 1130. (*Hist. de S. Bern.*, p. 280. — Mosheim, *Hist. Eccl.* XII[e] *siècle*, part. II, c. v.) Ce tableau des hérésies contemporaines est précieux pour l'histoire ecclésiastique. Abélard l'a reproduit et un peu développé dans sa Théologie chrétienne. (*Introd.*, l. II, p. 1066. — *Theol. Christ.*, l. IV, p. 1314.)

[2] *Pestilentiæ cathedras.* Racine traduit *la chaire empestée.* On dit aussi *chaires de pestilence.*

« ment en professant avec nous qu'il n'y a rien en Dieu « que la substance même. Car de là il a été poussé, « je l'ai entendu en personne, à confesser que Dieu « est engendré de lui-même, parce que le Fils a été « engendré du Père. » Ceci semble se rapporter bien exactement à l'altercation qu'au synode de Soissons Abélard eut sur ce point avec son ennemi. Quand il composait l'Introduction, il ne parlait que par ouï-dire des erreurs d'Albéric; mais plus tard, lorsqu'il écrit la Théologie chrétienne, il est rempli de ses souvenirs personnels; il se complaît dans les détails, et il finit par dire avec amertume : « Et c'est le plus « arrogant des hommes qui appelle hérétiques tous « ceux qui ne pensent pas comme lui[1] ! »

Un autre, en Bourgogne, établit que les trois propriétés, base de la distinction des personnes, sont trois essences, distinctes tant des personnes mêmes que de la nature divine, en sorte que la paternité, la filiation, la procession seraient des choses différentes de Dieu même. C'est lui qui n'admet pas que le corps de Notre-Seigneur ait pris sa croissance comme celui des autres hommes, et qui veut qu'il ait eu, soit au berceau, soit dans le sein de sa mère, la même grandeur qu'au moment où il a été mis en croix. Suivant lui encore, les moines et les religieuses, même après leur profession publique, même dans les liens de la bénédiction et de la consécration, peuvent contracter mariage, et malgré la violation de leur vœu, leur union ne doit pas être rompue, et tout en restant dans les liens du mariage,

[1] Voyez ci-dessus, pour cette anecdote, t. I, p. 87, et la *Theol. Christ.*, l. IV, p. 1315.

ils en font pénitence. Ce docteur, dit ailleurs Abélard, est le compatriote des autres (*eorum patriota*) et un des plus célèbres théologiens [1].

Un troisième, d'un grand nom, et qui brille dans un bourg de l'Anjou, non-seulement établit les propriétés des personnes comme autant de choses différentes, mais veut que la puissance de Dieu, sa justice, sa miséricorde, sa colère, enfin tout ce que le langage humain lui attribue, soient des choses ou qualités différentes de Dieu, comme en nous-mêmes la justice est différente de l'homme juste. Il réalise dans la divinité des formes essentielles ainsi que dans la créature, les multipliant autant que les noms qu'on donne à Dieu, et cela parce que la grammaire a décidé que le nom exprime la substance et la qualité, et sert à distribuer aux sujets corporels les qualités propres ou communes : comme si, dit saint Grégoire, la parole céleste se soumettait aux règles de Donat!

Un quatrième enfin, qui n'est pas sans renommée, enseigne au pays de Bourges que les choses pouvant arriver autrement que Dieu ne les a prévues, Dieu peut se tromper, assertion qui n'a jamais été tolérée chez les Gentils les plus infidèles. A ce dénombrement, notre censeur ajoute dans sa Théologie deux frères qu'il connaît, qui se comptent parmi les plus grands maîtres, dont l'un prétend que les mots du Sacrement conservent toute leur efficace, quelle que soit la bouche qui les profère, et qu'une femme peut consacrer en prononçant les paroles du Sei-

[1] *Theol. Christ.*, l. IV, p. 1315.

gneur; l'autre se fie tellement à ses systèmes philosophiques qu'il professe que Dieu n'a aucune priorité d'existence sur le monde [1]; « sans compter une « quantité innombrable d'autres opinions dont le ré« cit me consterne tous les jours, et que le peuple ne « peut arrêter, même en brûlant les gens dont il peut « s'emparer [2]. » Voilà dans quels termes le rationaliste du XIIe siècle prouve la nécessité de donner une démonstration philosophique de la Trinité.

Nous atteignons à cette démonstration. C'est ici le point dangereux [3].

Dieu est indivisible. « La pureté de la substance « divine n'admet ni accidents, ni formes, ni parties. « Elle est forme, dit Boèce, et ne peut être soumise « à aucune forme [4]. » Dieu est immutable.

Stabilisque manens das cuncta moveri [5].

Or, maintenant, comment dans l'être simple, pur, identique, immutable, sans accident, sans forme, concevoir et assigner trois personnes? Point de multitude réelle [6]; la substance est une. Point de nom-

[1] On croit que ces deux frères sont Bernard et Thierry, deux clercs bretons dont Othon de Frisingen vante la subtilité. (Voy. ci-dessus, t. I, p. 193.)

[2] *Theol. Christ.*, p. 1315.

[3] *Introd.*, p. 1067-1102.

[4] Boeth., *De Trinit. unit. Dei*, p. 959. C'est un principe convenu que la distinction de la forme et de la matière n'est pas applicable à la divinité. Dans Aristote, la divinité est l'acte pur. En disant qu'elle est forme, Boèce entend qu'elle a en elle-même toute la vertu de la forme, c'est-à-dire l'essence formatrice.

[5] Boeth., *De Consol. phil.*, l. III, p. 918.

[6] « Ubi nulla multitudo rerum, imo penitus nulla multitudo, nulla plurali« tas, nulla diversitas, quomodo multitudo personarum aut ulla earum di« versitas? » P. 1070.

bre réel, ni trois, ni plusieurs; la substance est simple et indivise. Point de diversité; elle est identique et invariable. Comment donc admettre la pluralité, la diversité des personnes? Comment une personne diffère-t-elle d'une personne, sans différer de la Trinité même? « C'est une exposition dif« ficile peut-être, impossible même à l'homme, « surtout quand on s'efforce de satisfaire à la rai« son humaine, et qu'on veut, en examinant une « chose pour en déterminer la propriété, s'ap« puyer de la comparaison avec les propriétés de la « généralité des choses..... La nature divine s'éloigne « trop de toutes les autres natures qu'elle a formées, « pour que nous trouvions dans celles-ci des simi« litudes convenables. Les philosophes qui ado« raient le Dieu inconnu, ont jugé que sa nature « dépassait tellement la pensée humaine, qu'ils « n'ont osé l'atteindre ni tenté de la définir; et le « plus grand de tous, Platon, n'ose dire ce qu'est « Dieu, sachant seulement que les hommes ne peu« vent savoir quel il est [1]. » Aussi quelques-uns, voyant qu'on ne pouvait ni le concevoir ni l'exprimer, l'ont-ils exclu du nombre des choses, en sorte qu'ils ont semblé prétendre que Dieu n'était rien. Toute chose, en effet, est ou substance, ou quelqu'une de ces choses générales qu'on appelle prédicaments. Or comment classer Dieu? Aucune chose, hormis les substances, ne peut subsister par elle-même; seules les substances existent par elles-mêmes, seules elles persévéreraient après la destruc-

[1] *Timée*, XXVIII. — *Ab. Op.*, *Introd.*, p. 1026, 1032, 1033 et 1048.

tion du reste; elles *subsistent* en un mot; elles sont *substances*, comme qui dirait *subsistances*. Naturellement elles sont antérieures aux choses qui *assistent*, et non *subsistent*. Dieu, le principe de l'être, ne saurait donc être au nombre des choses qui ne sont pas substances. Mais la dialectique enseigne que le propre de la substance est d'être, en restant une et la même, susceptible d'un certain nombre de contraires. Comment cette propriété serait-elle compatible avec la nature de Dieu, avec une nature invariable, qui n'admet ni formes, ni accidents? La conclusion, c'est qu'il ne faut point assimiler *la majesté suprême* aux natures des choses distribuées entre les dix catégories, et que les règles et les enseignements de la philosophie ne montent point jusqu'à cette ineffable sublimité. Les philosophes doivent se contenter de s'enquérir des natures créées. Encore ne peuvent-ils suffire à les comprendre et à les discuter rationnellement. Si nous jugeons difficilement des choses qui sont sur la terre, à la portée de notre vue, quel travail nous faudrait-il pour atteindre à celles qui sont dans les cieux? qui les y poursuivra? Tout le langage humain est conçu pour les créatures; cette partie d'oraison la plus essentielle de toutes, le verbe, suppose le temps, qui commença avec le monde. Ainsi, elle ne peut s'appliquer qu'aux choses temporelles. Lorsque nous disons que Dieu est antérieur au monde, ou qu'il existe avant les temps, que signifient ces paroles, prises dans un sens humain, et comment dire que Dieu a existé dans le temps passé avant que le temps n'existât? Appliquées à la nature unique de

la divinité, nos locutions doivent donc se prendre dans un sens singulier. Dieu, qui surpasse tout, peut bien surpasser le langage des hommes. L'excellence de Dieu est au-dessus de l'intelligence ; or, c'est pour l'intelligence que les langues ont été faites. Comment s'étonner qu'étant au-dessus de la cause, il soit au-dessus de l'effet ? Comment s'étonner qu'il transgresse par sa nature les règles et les exemples des philosophes, lui qui souvent les casse par ses œuvres ? car les miracles ne se conforment pas à la physique d'Aristote[1]. « Quoi donc ? celui qui, au té-« moignage de Job, ou plutôt au témoignage du « Seigneur, est le seul qui proprement soit, serait « démontré n'être absolument rien, selon la science « des docteurs du siècle !... Remarquez, mes frères « et mes verbeux amis, *fratres et verbosi amici*, « quelle dissonance existe entre les traditions di-« vines et les traditions humaines, entre les philo-« sophes charnels et les philosophes spirituels[2], les « lettres sacrées et les lettres profanes, et ne condam-« nez pas en juges téméraires quand la foi prononce

[1] *Introd*, l. II, p. 1067-1074. — Tout ce passage est remarquable ; mais il le serait bien davantage si le fond des idées était entièrement neuf. On verra au chapitre v qu'Abélard invente ici très-peu ; il a du reste été admis de tout temps en théologie que les distinctions logiques ne s'appliquaient pas ou ne s'appliquaient qu'imparfaitement à la nature de Dieu. Abélard adopte cette thèse d'une manière à peu près absolue, et la rajeunit par des traits assez heureux. Elle est restée admise dans la scolastique. (P. Lombard., *Sent.*, l. I, dist. VIII. — S. Thom. *Summ. Theol.*, I, qu. III. — Voyez aussi le *Sic et Non*, p. 37).

[2] *Animales et spirituales philosophos*. La distinction de l'âme et de l'esprit était usitée depuis les premiers siècles, et les gnostiques, pour déprécier les chrétiens, les appelaient des hommes psychiques (*animales*). J'ai traduit par *charnels* pour être mieux compris ; mais ce n'est pas le sens véritable. (*Introd.*, p. 1075.)

« des paroles dont l'intelligence est inconnne à vos « sciences. L'homme a inventé la parole pour mani- « fester ce qu'il comprenait, et comme il ne peut « comprendre Dieu, il n'a pas dû oser le nommer de « son vrai nom. C'est pourquoi en Dieu aucun mot « ne semble conserver son sens originel. » Tout ce qu'on dit de lui est enveloppé de métaphores et d'énigmes paraboliques. Mais les similitudes que nous employons ne nous peuvent jamais complétement satisfaire. « Cependant nous essaierons l'œuvre « suivant nos forces, pour nous débarrasser de « l'importunité des pseudo-dialecticiens; nous aussi, « nous avons quelque peu effleuré leurs sciences, et « nous nous sommes assez avancé dans leurs études « pour avoir la confiance de pouvoir, avec l'aide de « Dieu, les satisfaire par les raisons humaines, les « seules qu'ils acceptent..... Nous leur apportons les « similitudes les plus probables, les prenant dans « les arts qu'ils cultivent, et les appropriant à leurs « objections [1]. »

1° On demande d'abord comment une substance ou essence une et permanente admet cette diversité de propriétés qui constitue la Trinité des personnes? On peut être différent de trois manières au moins. Il y a différence essentielle, quand l'essence qui est ceci n'est pas cela, comme un homme et une main; différence numérique, quand les essences

[1] *Ibid.*, p. 1076. Ici, c'est-à-dire au chapitre XII du livre II de l'Introduction (*Ab. Op.*, p. 1077), l'ouvrage recommence à marcher de conserve avec l'*Epitome* (c. XI, p. 35); mais quoiqu'il y ait analogie dans le fond des idées et souvent dans l'expression, ce n'est plus un abrégé du texte même que l'on trouve dans l'*Epitome* comme précédemment.

sont séparées de façon à pouvoir s'additionner ensemble, et qu'on peut les compter. Enfin, la différence de propriété ou de définition est celle de deux choses qui, bien que dans la même essence, ont en propre, l'une ceci, l'autre cela, et doivent être exprimées chacune par sa définition propre. La définition est propre, quand elle exprime ce que la chose est intégralement; ainsi, le corps est la substance corporelle. Maintenant il y a des choses qui diffèrent ainsi et qui cependant ne peuvent être opposées l'une à l'autre dans une division régulière. Dans l'animal, le raisonnable et le bipède diffèrent de propriété ou de définition; et cependant on ne dit point : les animaux sont ou raisonnables, ou bipèdes; la même essence étant ou pouvant être raisonnable et bipède. De même (et tout ceci est emprunté à Boèce), la proposition, la question, la conclusion ont une définition propre, et la dialectique les distingue par leurs propriétés; cependant elles ne sont qu'une, en ce sens que ce que l'on pose, ce que l'on traite et ce que l'on conclut, sont ou peuvent être une seule et même proposition [1]. On

[1] Cf. *Theol. Christ.*, l. III, p. 1281. On a signalé ces passages comme étant de ceux qui annulent le mystère de la Trinité, en réduisant les trois personnes qui les composent à des points de vue d'une même chose. Le reproche, qui peut être juste dans l'ensemble, n'est pas ici parfaitement applicable. Dans cet endroit, l'on ne veut prouver qu'un point très-général; c'est que la différence de définition ou de propriété n'exclut pas l'identité d'essence; et on en donne des exemples, mais non comme équivalents, ou même comme similitudes de la Trinité. On verra plus tard si Abélard réduit en effet la différence des personnes divines à être une différence de définition du même sujet, ni plus ni moins, et enfin si ses comparaisons sont présentées comme des assimilations. (Cousin, *Ouvr. inéd., Introd.*, p. cxcviij. — Voyez ci-après c. IV.)

peut donc très-bien concevoir une chose qui soit et demeure une essentiellement et numériquement, et dans laquelle se trouvent des propriétés constituant une différence, non pas numérique, mais de définition, et telle que les mêmes choses reçoivent des noms différents; car c'est une règle de dialectique: « Les choses dont les termes diffèrent sont différentes. » Par exemple, un *homme* est *substance*, *corps*, *animé*, *sensible*, puis *raisonnable* et *mortel*, puis il peut être *blanc*, *crépu*, et sujet à mille accidents, et malgré tant de différences de propriétés qui supposent autant de définitions différentes, il est numériquement et essentiellement le même. Il peut même encore, en sus de ces prédicats, être le sujet de diverses relations; par exemple, père et fils. De même, en Dieu, quoique Père, Fils et Saint-Esprit aient la même essence, autre est la propriété du Père en tant qu'il engendre, autre la propriété du Fils en tant qu'il est engendré, autre celle du Saint-Esprit en tant qu'il procède. Observez qu'on ne dit pas qu'il y ait une similitude complète, mais qu'on en peut induire une partielle: autrement, on ne parlerait pas de similitude, mais d'identité.

2° Autre analogie. Les grammairiens distinguent trois personnes, la première qui parle, la seconde à qui l'on parle, la troisième dont on parle; c'est une différence de propriétés. La première personne est comme le principe, l'origine et la cause de toutes les autres; la première et la seconde sont le principe de la troisième. En effet, il faut une première personne qui parle, pour qu'il y en ait une seconde à qui l'on parle, et sans les deux premières, com-

ment y en aurait-il une troisième de qui elles parlent? Cependant le même être peut être tour à tour et simultanément les trois personnes, bien qu'en tant que personne grammaticale l'une ne soit pas l'autre.

3° Les choses en général se composent de matière et de forme. L'airain, par exemple, est une chose dont l'opération d'un artiste fait un sceau, en y ciselant l'image royale, et le sceau s'imprime dans la cire pour sceller les lettres. L'airain est la matière, la figure royale est la forme. Le sceau est essentiellement airain, mais les propriétés de l'airain et du sceau sont si différentes que le propre de l'un n'est pas le propre de l'autre, et malgré une même essence, on doit dire que le sceau est d'airain et non l'inverse : l'airain est la matière du sceau, non le sceau celle de l'airain; l'airain d'ailleurs ne peut être la matière de lui-même, quoiqu'il soit celle du sceau, qui lui-même est airain. Le sceau, une fois fait, est propre à sceller, quoiqu'il ne scelle pas actuellement. Lorsqu'il s'imprime dans la cire, il y a dans la cire trois choses diverses de propriété, savoir : l'airain, le sceau, ou ce qui est propre à sceller (*sigillabile*), et le scellant (*sigillans*); le propre à sceller, ou le sceau, est fait d'airain, et le scellant résulte de l'airain et du sceau. Toutes ces propriétés diverses sont dans une même essence.

« En rapportant, » dit Abélard, « ces distinctions « *en de justes proportions* à la Trinité, nous pouvons « réfuter, par les raisonnements philosophiques, les « pseudo-philosophes qui nous infestent. » Comme le sceau d'airain est d'airain, comme il est en quel-

que sorte engendré de l'airain, ainsi le Fils tient l'être de la substance de Dieu le Père, et c'est pour cela qu'il est dit engendré. On a vu que toute sagesse est puissance, puissance de résister ou d'échapper à l'ignorance et à l'erreur; ainsi la sagesse est une certaine puissance, comme le sceau d'airain est un certain airain. Suivant cette similitude, la sagesse tient son être de la puissance, comme le sceau de l'airain, comme l'espèce du genre, le genre étant comme la matière de l'espèce. Le sceau exige nécessairement que l'airain existe, la sagesse divine exige nécessairement que la puissance existe; mais pour les deux cas, la réciproque n'est pas vraie. Comme l'airain, en effet, sert au sceau et à d'autres choses, la puissance sert à discerner, mais aussi à opérer, et comme le sceau d'airain est dit être de la substance ou de l'essence de l'airain, puisqu'il est un certain airain, la divine sagesse est dite de la substance de la divine puissance, puisqu'elle est une certaine puissance, ce qui revient à dire que le Fils est de la substance du Père ou qu'il est engendré par lui. Les philosophes disaient, en effet, que l'espèce est engendrée ou créée du genre en ce sens qu'elle en tient l'être; il ne s'ensuit pas nécessairement que le genre précède ses espèces dans le temps ou par l'existence, car jamais le genre n'arrive à l'existence qu'en quelque espèce; il n'y a point d'animal qui existe sans être ou raisonnable ou dénué de raison. Il est de la nature de certaines espèces d'exister simultanément avec leurs genres, comme la quantité et l'unité, ou le nombre et le binaire[1]; de même, la

[1] *Dialect.*, pars I, l. II, p. 178 et 188.

sagesse divine, quoiqu'elle tienne tout de la divine puissance, n'a point été précédée par elle, Dieu ne pouvant aucunement être sans sagesse.

On a également comparé la Trinité au soleil, qui n'est ni la splendeur ni la chaleur, la splendeur étant comme le Fils, la chaleur comme le Saint-Esprit, et Abélard pense que pour désigner la Trinité, Platon s'est servi de cette comparaison [1]. Mais comme, suivant les philosophes, ce n'est pas la substance même du soleil qui est sa splendeur et sa chaleur, et comme la chaleur ne vient pas à la fois du soleil et de la splendeur, cette comparaison n'est pas suffisamment exacte. Il y a une comparaison plus familière qu'Anselme de Cantorbery a prise à saint Augustin [2], celle de la source, du ruisseau et du lac. Mais cette similitude est défectueuse par rapport à l'identité de substance des trois personnes : l'eau de la source, du ruisseau et du lac n'est la même que successivement, et aucune succession de temps ne peut être admise entre les personnes éternelles de la Trinité [3].

A la génération du Fils il faut maintenant comparer la procession. Le Saint-Esprit, c'est la bonté ; la bonté ou charité n'est pas en Dieu puissance ou sagesse. Elle suppose deux termes, nul n'a de charité envers soi-même. Dieu procède, c'est-à-dire s'étend en quelque sorte par l'amour vers ce qu'il aime. « Aussi, quoique le Fils soit du Père autant

[1] Je ne vois pas cette comparaison dans le *Timée*; mais elle est fréquente dans les Alexandrins.

[2] S. Aug., *De fid. et de Symb.*, c. VIII. — S. Ans., op. *Lib. de fid. Trin.*, c. VIII, p. 48.

[3] *Introd.*, p. 1077-1084. Cf. *Theol. Christ.*, l. IV, p. 1316.

« que le Saint-Esprit, l'un est engendré, l'autre « procède; la différence, c'est que celui qui est en- « gendré est de la substance du Père, la sagesse « étant une certaine puissance, tandis que l'affec- « tion de la charité appartient plus à la bonté de « l'âme qu'à sa puissance..... Quoique beaucoup de « docteurs ecclésiastiques soutiennent que le Saint- « Esprit est aussi de la substance du Père, c'est-à- « dire qu'il est tellement par le Père qu'il est de « seule et même substance avec lui, il n'est pas pro- « prement de la substance du Père; on ne doit parler « ainsi que du Fils [1]. L'Esprit, quoique de même « substance avec le Père et le Fils, d'où la Trinité « est dite *homousios*, c'est-à-dire d'une seule sub- « stance, n'est pas, à proprement parler, de la sub- « stance du Père ou du Fils, il faudrait qu'il en fût « engendré, et il en procède seulement [2]. »

[1] La distinction est un peu ardue. Le Saint-Esprit a la même substance que le Père, ὁμοούσιον, il procède de la substance du Père, ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς... ἐκπορευόμενον. (Damasc., *De Fid.*, l. I, c. VIII.) Cependant il n'est pas de la substance du Père, ἐκ τῆς οὐσίας; il est *substantiæ non ex substantia*. La vertu de la particule ἐκ est réservée à celui qui est engendré, au Fils. C'est là une subtilité verbale et gratuite. Saint Bernard s'en est indigné; et le P. Petau la condamne. (*Dogm. theol.*, t. II, l. VII, c. XIII, p. 735.) Il dit au reste que c'est une des erreurs reprochées à Origène.

[2] *Introd.*, l. II, p. 1086. Abélard insiste fortement sur la différence de la procession à la génération. Mais si la génération n'a jamais été appliquée au Saint-Esprit, la procession l'a été au Fils. Selon saint Thomas d'Aquin, il y a deux processions dans la Trinité, le Fils et le Saint-Esprit *procèdent*. (*Sum. Theol.*, I, quæst. XXVIII.) Les deux citations directes que l'on donne à l'appui, sont pour le fils : *Ego ex Deo processi* (Johan. VIII, 42), et pour le Saint-Esprit : *Spiritum veritatis qui a patre procedit* (*id.* XV, 26). Mais pour *processi* le grec porte ἐξῆλθον, et pour *procedit*, ἐκπορεύεται. *Je suis sorti*, dit Sacy dans un cas; *le Saint-Esprit qui procède*, dit-il dans l'autre. Il ne semble donc pas que dans la phrase où le Fils parle de lui-même, le mot *processi* doive avoir le sens spécial et sacramentel que la théologie attache à la procession du Saint-Esprit. Si en effet la procession

Il est dit que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, parce que toute volonté de bonté et d'amour dans la divinité entraîne le pouvoir de faire et de bien faire ce qu'elle veut, ou la puissance et la sagesse. Le sceau tient l'être de l'airain, et le *scellant* de l'airain et du sceau; mais le sceau est surtout dans la forme de l'image qui y est gravée. Ainsi le Fils seul est dit être *dans la forme de Dieu, et la figure de sa substance* [1], ou l'image même du Père; il lui est uni d'une telle parenté, pour ainsi dire, qu'il est non-seulement de même substance, mais de sa substance même. Puis, comme le sceau *procède*, c'est-à-dire entre dans un autre, ou s'imprime dans un corps mou pour lui donner la forme de l'image qui était déjà dans sa substance, le Saint-Esprit se communique à nous par la distribution de ses dons, et il y reforme l'image effacée de Dieu [2].

était commune à deux personnes de la Trinité, elle serait le genre, et la génération serait l'espèce, et la difficulté s'accroîtrait de distinguer l'un de l'autre. Il vaut mieux tenir pour distinctes la génération et la procession, et qu'elles soient les deux espèces d'un genre inconnu.

[1] « Jésus-Christ, » dit saint Paul, « qui *ayant la forme et la nature de Dieu*, ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων, n'a point cru que ce fût pour lui une usurpation d'être égal à Dieu. » (Phil. II, 6. Trad. de Sacy.) Bergier veut qu'on traduise: *étant une personne divine*. (Art. *Trinité*, § 1.) Quant à ces mots, *figura substantiæ ejus* (Héb. I, 3.), Bossuet les traduit ainsi : « Le fils de Dieu est « le caractère et l'empreinte de sa substance. » Et il en induit la comparaison avec l'empreinte du sceau gravée dans la cire. (*Élév. sur les Myst.*, sem. II, élév. III.)

[2] Abélard dans le texte résume ici en termes formels et scientifiques la comparaison avec le sceau d'airain. Il en résulte qu'ainsi que le *matérié* est de sa matière et que le sceau est d'airain, la sagesse divine tient l'être de la puissance divine, *ex divina potentia esse habet* (p. 1088); en sorte qu'il y a identité de substance, mais non de propriété, entre les deux personnes. On peut donc et on ne peut pas dire : le Père est le Fils, le Fils est le Père, comme on peut dire que le sceau est airain, *sigillum est æs*, et l'inverse ;

Les Grecs, pour nier la double procession, s'appuient sur ces mots de l'Écriture : *L'Esprit qui procède du Père.* (Jean, xv, 26.) Rien de plus. Mais tout ce qu'il faut croire n'est pas dans les livres canoniques; on n'y lit point que les personnes de la Trinité soient coéternelles et coégales, et que chacune d'elles soit Dieu; on n'y lit point que Pilate s'appelât Ponce, ou que l'âme du Christ fût descendue aux enfers. Beaucoup de choses nécessaires à la foi ont été depuis l'Évangile ajoutées par les apôtres et les hommes apostoliques; par exemple, la virginité de la mère du Seigneur perpétuellement conservée après la naissance du Christ [1]. Le dogme catholique de la double procession n'est pas dénué d'autorités graves, mais rappelez-vous seulement cette théorie philosophique de Platon : Dieu est semblable à un grand artiste, il prémédite tout ce qu'il fait, et sa pensée

il ne faut seulement que bien s'entendre. Au reste ce point nous paraît plus sagement traité dans la *Théologie chrétienne* (l. IV, p. 1317).

[1] Cette remarque sur la différence de la foi de l'Église à la foi évangélique pourrait avoir de grandes conséquences. Mais à cette époque on était si loin de tirer de l'examen les conséquences de l'incrédulité que ce passage n'a point été relevé par les censeurs. Quant aux exemples cités, nous devons dire que le texte de l'Écriture concorde avec le dogme, se prête à l'enseignement de l'Église sur la Trinité plutôt qu'il n'établit ce dogme formellement et *in terminis;* et c'est ce que veut dire Abélard. Il se trompe relativement à Pilate. Si son prénom manque dans trois évangélistes, on le trouve dans saint Mathieu (xxvii, 2). Quant à la descente de Jésus-Christ aux enfers, elle est attestée par le Symbole; mais l'Évangile n'en parle pas. On l'induit seulement de deux versets de la première épître de saint Pierre : « Dieu étant mort en sa chair, mais étant ressuscité par l'esprit, par lequel « aussi il alla prêcher aux esprits qui étaient retenus en prison. (iii, 18 « et 19.) » Quant à la virginité perpétuelle de Marie, après la naissance du Sauveur, l'Écriture se tait. Les protestants ont même soutenu que le texte de certains passages y était contraire. Mais c'est un point que l'Église a décidé il y a longtemps, contre les Ébionites.

devance son œuvre. Dans l'esprit divin sont ces idées, types et modèles qu'il réalise ensuite, ses ouvrages n'étant que l'accomplissement des conceptions de l'intelligence divine; or tout accomplissement, tout effet appartient au Saint-Esprit. L'Esprit procède donc du Fils, puisque les œuvres de la bonté de Dieu doivent d'abord avoir passé par sa providence éternelle. Ainsi Dieu est la première cause, il tire de lui-même son intelligence ou son Verbe, et de Dieu et du Verbe procède l'âme. L'Esprit, *Spiritus,* vient comme une spiration universelle, toute âme, *anima,* anime; aussi est-il dit que le Saint-Esprit vivifie; il est l'âme des âmes, il est l'esprit éternel qui anime dans le temps, qui anime le monde; il est ainsi l'âme temporelle du monde. Platon et les siens, ne considérant l'esprit que comme âme, ont cru qu'il était créé et non pas éternel. Saint Jean lui-même dit que le Verbe a tout fait, tout créé, sans mentionner le Saint-Esprit; il semble ne réserver l'éternité qu'à Dieu et au Verbe, nouvelle preuve de ce qu'a remarqué saint Augustin que le commencement de son évangile est tout rempli de la langue platonicienne[1].

[1] L'opinion de Platon sur l'âme du monde est exprimée dans le *Timée :* « Dieu mit l'intelligence dans l'âme, l'âme dans le corps, et il organisa l'univers de manière à ce qu'il fût par sa constitution même l'ouvrage le plus beau et le plus parfait. Ainsi on doit admettre comme vraisemblable que ce monde est un animal véritablement doué d'une âme et d'une intelligence par la providence divine. » (Trad. de Cousin, t. XII, p. 120, voyez aussi p. 125, 128, 134, 196.) L'idée de considérer la doctrine de l'âme du monde comme un pressentiment ou même une expression du dogme du Saint-Esprit n'est pas nouvelle. Eusèbe, qui un des premiers a comparé à la Trinité chrétienne la trinité platonique, croit que la troisième personne de celle-ci est l'âme du monde (*Præp. evangel.* II). Frerichs dit que l'opi-

Le Saint-Esprit étant conçu comme l'amour envers les créatures, et celles-ci n'étant pas nécessaires, on a pu craindre qu'un doute s'élevât sur la nécessité de l'existence du Saint-Esprit; de là cette opinion plausible que le Père aime le Fils, que le Fils aime le Père, et que de cette charité ineffable et mutuelle résulte le Saint-Esprit. Mais quand les créatures ne seraient pas nécessaires, l'amour de Dieu pour elles le serait comme étant dans sa nature : sa bonté est un attribut indéfectible. Cela suffit. Sans être ni moindre ni plus grande, elle est parfaite, et l'on ne saurait admettre que le Père donne son amour au Fils et le Fils au Père : rien ne peut être donné à celui à qui rien ne peut manquer [1].

Le troisième livre de l'Introduction à la Théologie a pour objet d'approfondir la connaissance de la divinité, en éclaircissant tous les points difficiles par *les raisons les plus vraisemblables et les plus dignes* (*honestissimis*), afin que la perfection du souverain

nion d'Abélard se trouve déjà dans Théophile d'Antioche (*Ad Antolyc.*, I, 8. — *Commentat. de Ab. Doct.*, p. 17). Bède la rappelle sans la condamner (*Elem. philos.*, I. — *Op. omn.*, t. II, p. 208). Voyez sur tout cela les notes sur le *Timée* de M. H. Martin (t. I, note 22, et t. II, note 29). Au reste Abélard, comme on l'a déjà vu (t. I, p. 465), a rétracté formellement cette opinion (*Dial.*, p. 475), et c'est encore une preuve que l'Introduction est antérieure à la Dialectique. Dans la Théologie chrétienne, l'adoption de la pensée de Platon comme identique à la foi dans le Saint-Esprit est encore plus explicite (l. I, p. 1175, 1187. — l. IV, p. 1336). Dans l'*Hexameron*, le Saint-Esprit est présenté, non comme l'âme du monde, mais comme le principe d'où vient toute âme, d'où vient tout ce qui anime les êtres vivants. C'est Dieu en tant que créateur de l'*animation* (*Hexam.*, p. 1367). Et telle était bien la pensée d'Abélard; mais, ne se rendant pas un compte fort exact de cette pensée, il n'en professait pas moins du fond du cœur la foi en la divinité du Saint-Esprit.

[1] *Introd.*, p. 1089-1102. — Cette fin du livre II de l'Introduction répond à celle du chap. XIX de l'*Epitome* (p. 51).

bien, mieux connue, inspire un plus vif amour. « Jusqu'ici nous avons défendu notre profession de « foi, il faut maintenant la développer.

« I. Mais d'abord la sublimité divine peut-elle « être l'objet des recherches de l'humaine raison, et « le Créateur peut-il par elle se faire connaître de « sa créature ? ou bien faut-il que Dieu se mani- « feste par quelque signe sensible, soit en envoyant « un ange, soit en apparaissant sous la forme d'un « esprit ? C'est, en effet, ainsi que le Créateur invi- « sible s'est visiblement révélé dans le paradis ter- « restre. Mais le propre de la raison est de franchir « le sens, d'atteindre les choses insensibles ; plus « une chose est de nature subtile et supérieure au « sens, plus elle est du ressort de la raison et doit « provoquer l'étude de la raison. C'est par la raison « principalement que l'homme est l'image de Dieu, « et il n'est rien que la raison doive être plus propre « à concevoir que ce dont elle a reçu la ressemblance. « Il est facile de conclure des semblables aux sem- « blables, et chacun doit connaître aisément par « l'examen de soi-même ce qui a une nature sem- « blable à la sienne. » Si d'ailleurs le secours des sens paraît nécessaire, si l'on veut s'élever du sensible à l'intelligible, reste le spectacle admirable de la création et de l'ordonnance universelle. « A la « qualité de l'ouvrage, nous pouvons juger de l'in- « dustrie de l'ouvrier absent. »

II. Le gouvernement du monde, qui atteste l'existence de Dieu, prouve également son unité ; c'est ce qui ressort de l'harmonie de l'ensemble. Dieu est

le souverain bien, le souverain bien est nécessairement unique; Dieu est conçu comme parfait, c'est-à-dire qu'il suffit à tout par lui-même, ou qu'il est tout-puissant; or, s'il suffit, un autre créateur ou recteur serait superflu. Qu'on ne dise pas que si le bien est bien, la multiplication du bien est mieux, et qu'ainsi Dieu étant le souverain bien, il vaut mieux qu'il soit multiple qu'unique; cela conduirait à une infinité de dieux, infinité qui échapperait alors à la science de Dieu même. Il cesserait d'être le bien suprême, car il y aurait quelque chose de plus grand que lui : la multitude des dieux serait au-dessus d'un de ces dieux. La rareté en toute chose ajoute au prix, et il y a plus de gloire à être unique. C'est une des conditions de la perfection de Dieu que sa *singularité*. A ces motifs, il faut ajouter les raisons morales, ce qu'Abélard appelle les *raisons honnêtes;* elles valent mieux que les *raisons nécessaires*, car ce qui est honnête nous plaît et nous attire. La conscience suggère à tous qu'il vaut mieux que tout soit gouverné par une intelligence que par le hasard. « Quelle sollicitude nous resterait-il pour les bonnes « œuvres, si nous ne savions qu'il existe, ce Dieu que « nous vénérons par la crainte et l'amour? Quelle « espérance refrénerait la malice des puissants ou « les pousserait à bien faire, si la croyance dans le « plus juste et le plus puissant de tous les êtres était « vaine? » Accordons que des arguments d'une vérité nécessaire nous fissent défaut pour fermer la bouche à l'incrédule opiniâtre, ne serions-nous pas en droit de l'accuser d'une odieuse impudence? car il resterait du moins qu'il ne peut détruire ce

qu'il attaque, et qu'il a contre lui l'honnêteté et l'utilité. D'un côté, point de démonstration rigoureuse, soit, mais de nombreuses raisons; et de l'autre côté, pas une raison. « Si vous en croyez « l'autorité des hommes quand il s'agit de choses « occultes, de ces régions du ciel que vous ne pouvez « explorer par l'expérience, si vous vous croyez alors « certains de quelque chose, pourquoi ne pas céder « à la même autorité, quand il s'agit de Dieu, l'au- « teur de tout [1]? »

III. Le Dieu unique est tout-puissant; mais s'il est tout-puissant, d'où vient qu'il ne peut pas tout? Nous pouvons des choses qu'il ne peut pas; nous pouvons marcher, parler, sentir, toutes choses qui ne sont pas dans la nature de Dieu, puisque sa substance est incorporelle. Mais d'abord toutes ces choses, qui ne servent ni à l'avantage ni à la dignité, attestent-elles une puissance véritable? Est-ce impuissance de Dieu que de ne pouvoir pécher comme nous? L'homme peut marcher, parce qu'il en a besoin. Cette faculté manifeste en nous un défaut plutôt qu'une puissance; d'ailleurs tout ce que nous faisons ne doit-il pas être attribué à la puissance de celui qui se sert de nous comme d'instruments et fait en quelque sorte tout ce qu'il nous fait faire? Ainsi, quoiqu'il ne puisse marcher, il fait que nous marchions; il peut donc tout, non qu'il puisse exécuter toutes les actions, mais parce que s'il veut qu'une chose se fasse, rien ne peut résister à sa volonté.

[1] *Introd.*, l. III, p. 1102-1108.

Toutefois, si l'on admet qu'il fait tout ce qu'il veut, comme il veut que tous les hommes soient sauvés (I Tim., II, 4), il faut professer le salut universel. C'est qu'il a deux manières de vouloir : il veut dans l'ordre de sa providence, et alors il délibère, dispose, institue ce qui postérieurement s'accomplit; ou bien il veut sous la forme de l'exhortation et de l'approbation, c'est-à-dire qu'il instruit les hommes des choses que par sa grâce il récompense; ainsi il les exhorte au salut, mais peu lui obéissent. Il veut la conversion du pécheur, c'est-à-dire qu'il lui fait connaître ce qu'il veut récompenser; il promet sa grâce, il annonce les châtiments, il révèle sa volonté et nous laisse le soin de l'accomplir.

Dieu peut-il plus et mieux qu'il ne fait? Les choses qu'il fait, pourrait-il renoncer à les faire? L'affirmative ou la négative nous expose à de grandes anxiétés; la première ôterait beaucoup à sa souveraine bonté : s'il ne fait pas un bien qu'il peut faire, ou s'il renonce à un bien qu'il devait faire, il est jaloux ou injuste. Mais la parfaite bonté de Dieu est hors de question, d'où la conséquence que tout ce que fait Dieu est aussi bon que possible. Il n'est rien qu'il ne fasse ou qu'il n'omette, si ce n'est pour une cause excellente et raisonnable, encore qu'elle nous soit inconnue; il fait une chose, non parce qu'il la veut, mais il la veut parce qu'elle est bonne. Il n'est point de ceux dont *il est écrit :*

Hoc volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas.

Ce qu'il fait ou ce qu'il abandonne, il y a une juste cause de le faire ou de l'abandonner; d'où il résulte

que ce qu'il fait il faut qu'il le fasse, c'est-à-dire qu'il est juste de le faire, et ce qu'il est juste de faire, il serait injuste de ne le pas faire.

Quand il s'agit de Dieu, « là où n'est pas le vou-« loir manque le pouvoir. » Dieu étant de nature immutable, immutable est sa volonté; il en résulte que Dieu ne peut faire que ce qu'il fait. De là quelques difficultés. En effet un homme qui doit être damné peut être sauvé. S'il ne le pouvait, c'est-à-dire s'il ne pouvait faire les choses qui lui vaudraient le salut, il ne serait plus responsable; Dieu ne lui aurait point prescrit ce qu'il ne pourrait exécuter; mais si, grâce à ses œuvres, il peut être sauvé, force est de reconnaître que Dieu peut sauver celui qui pourtant ne doit jamais être sauvé.

« Pensez-vous, » disait Notre-Seigneur à ses apôtres, « que je ne puisse pas prier mon Père, et qu'il « ne m'enverrait pas aussitôt douze légions d'an-« ges[1]? » Cette parole signifie que Dieu le pourrait s'il le voulait, mais il ne l'aurait voulu, et le Christ ne l'aurait demandé que si c'eût été juste et raisonnable. Ne concluez donc pas que Dieu puisse faire ce qu'il ne fait jamais; ce qu'il ne fait jamais est chose qu'il ne faut pas faire. S'il n'empêche pas le mal, est-ce à dire qu'il consente au péché? non, c'est qu'il est bon que le mal même ait lieu; n'est-il pas nécessaire que les *scandales arrivent?* « J'estime

[1] Math. xxvi, 53. Cette citation est usitée dans cette question. Elle sert de texte à Fénelon pour combattre dans Malebranche des idées qui rappellent celles d'Abélard. (*Réf. du Syst. du P. Malebranche,* c. v.) Probablement l'exemple avait déjà été cité par saint Augustin.

« donc, bien que cette opinion ait peu de sectateurs, « bien qu'elle s'écarte beaucoup de certains passages « des saints, et même un peu de la raison, que Dieu « ne peut faire que ce qu'il convient qu'il fasse, et « de ce qu'il convient qu'il fasse, il n'y a rien qu'il « omette de faire; d'où il résulte qu'il ne peut faire « que ce qu'il fait réellement. »

On oppose que nous, qui lui sommes si inférieurs en puissance, nous pouvons faire ce que nous ne faisons pas, abandonner ce que nous faisons. Mais assurément nous vaudrions mieux, si nous ne pouvions faire que ce que nous devons faire. Pourtant la puissance de mal faire ou de pécher ne nous a pas été donnée sans motif; c'était pour que la gloire de Dieu parût davantage, la gloire de ne pouvoir pécher; c'était pour qu'en fuyant le péché, nous fissions honneur, non à notre nature, mais à sa grâce secourable. Quant au salut toujours possible, avouons qu'en effet celui qui doit être damné peut en effet toujours être sauvé. Il le peut, lui, par sa nature, qui n'est pas immutable; l'homme peut consentir à son salut comme à sa damnation. Mais ne disons pas que Dieu peut toujours le sauver, parce qu'alors la possibilité serait relative à la nature de Dieu, et ce serait dire que le salut du pécheur ne lui répugne pas. Quand vous dites qu'un bruit peut être entendu, cela ne veut pas dire que quelqu'un soit là qui pourrait l'entendre. Tous les hommes seraient sourds, aucun homme n'existerait, que tel bruit donné pourrait être entendu; mais il n'en résulte pas qu'un individu quelconque le pût entendre. Et ici ne s'applique pas la règle des philosophes que si le conséquent

est impossible, c'est que l'antécédent l'est aussi[1]. Cela est vrai des choses créées, comme en général toutes les règles de dialectique. Ce qui est possible est ce qui ne répugne point à la nature des créatures; mais les mêmes notions de possibilité ou d'impossibilité ne s'appliquent point au Créateur. Ce semble la même chose de dire qu'il est juste que le juge punisse un individu ou que cet individu soit puni par le juge; mais nullement, la justice n'est pas la même dans les deux cas. Il se peut qu'il soit juste que le juge punisse, c'est-à-dire qu'il le doive d'après la loi, mais qu'il ne soit pas juste que l'homme soit puni; si, par exemple, telle ou telle circonstance, comme serait un faux témoignage, est cause que sa punition ne soit pas méritée. De même on peut dire d'un pécheur : il est possible qu'il soit sauvé par Dieu, et il est impossible que Dieu le sauve.

Ici, il est vrai, naît une objection contre la Providence, c'est-à-dire contre la volonté de Dieu à l'égard des créatures : si Dieu n'a pu être sans ce qu'il a en soi de toute éternité, les choses qu'il a voulues sont arrivées nécessairement. Distinguons encore les deux possibilités. Dire que Dieu, par sa propre nature, a nécessairement l'attribut d'une providence universelle, parce que cet attribut lui convient souverainement, ce n'est pas dire que les choses soient d'une telle nature qu'elles ne puissent absolument pas ne pas être. Quant à l'objection qu'alors aucunes grâces ne lui sont dues, puisqu'il agit par nécessité, non par volonté, cette nécessité, qui est sa nature ou

[1] Voyez ci-dessus, l. II, c. IV, t. I, p. 413.

plutôt sa bonté même, n'est pas séparable de sa volonté ; elle n'est point une contrainte. Son immortalité même est aussi une nécessité de sa nature : est-elle donc en opposition avec sa volonté ? est-elle une contrainte ? ne veut-il pas être tout ce qu'il est nécessaire qu'il soit ? S'il agissait contre sa volonté, sans doute alors aucunes grâces ne lui seraient dues. Mais de ce que sa bonté est telle qu'il se porte, non malgré lui, mais spontanément, à faire ce qu'il fait, il n'en doit être que plus aimé, que plus glorifié. Serions-nous dispensés de gratitude envers l'homme qui nous aurait secourus, parce que sa bonté serait telle qu'en nous voyant dans l'affliction, il n'aurait pu s'empêcher de nous secourir ?

Ainsi, Dieu ne peut faire que ce qu'il fait, de la manière et dans le temps qu'il le fait. Il n'est pas même exact de dire qu'il choisisse la manière de faire la plus convenable ; il ne choisit pas ; sa bonté serait imparfaite si en tout sa volonté n'était la meilleure. Il ne faut pas non plus prétendre que Dieu puisse dans un temps une chose qu'il ne peut faire dans un autre, et que sa toute-puissance ne soit pas égale à tous les moments. Si l'on applique cette détermination du temps au faire, non au pouvoir, soit. Un homme peut marcher, c'est-à-dire qu'il a en soi la faculté de marcher, lorsqu'il nage, mais pourtant il ne peut marcher dans l'eau. Ainsi, Dieu a le pouvoir de s'incarner, et il n'en est pas privé, quoiqu'il ne l'exerce pas, et qu'il n'en puisse user, en ce sens qu'il ne convient pas qu'il en use actuellement. Il peut toujours ce qu'il peut quelquefois, si l'on entend par là qu'il est immutable en tout. Il a su autrefois

que je naîtrais un jour, on ne peut dire qu'il sache aujourd'hui que je naîtrai un jour, puisque je suis né. S'ensuit-il qu'il ne sache plus ce qu'il savait autrefois ? Sa science est la même, il n'y a que les mots qui changent pour l'exprimer. Le même jour s'appelle successivement demain, aujourd'hui, hier. Dieu ne sait point le passé, comme passé, tant que le passé est avenir, ni l'avenir, comme avenir, quand il est le passé : mais cela ne veut pas dire que sa science s'accroisse ou diminue avec le temps. Il en est de même de sa puissance. Dire avant : il est possible que Dieu s'incarne; dire après : il est possible qu'il se soit incarné, ce n'est point parler d'un fait différent ni d'une possibilité différente, mais d'une même chose, d'abord au futur, ensuite au passé. Ainsi, pas plus que la science et la volonté, la possibilité ne change en Dieu. Si nous disons qu'il peut dans un temps ce qu'il ne peut dans un autre, ce langage humain n'ôte rien à sa puissance; il n'atteste que le changement des temps, et des convenances variables [1].

IV. Ces variations dans le temps doivent se concilier avec l'immutabilité. Dieu, après l'œuvre de six jours, s'est reposé le septième; le passage de l'action au repos est en physique un changement. Quand Dieu est descendu dans le sein d'une vierge, il a changé, il a encouru ce mouvement principal de la substance que les philosophes appellent génération [2]. Dieu ne serait-il donc pas immutable? Mais

[1] *Introd.*, l. III, p. 1109-1124. — Cf. *Theol. Christ.*, l. V, p. 1350. — *Epitome*, c. xx, p. 51.
[2] Voyez ci-dessus, l. II, c. v, t. I, p. 426.

en disant que Dieu *fait*, *agit*, gardons-nous d'entendre qu'il y ait pour lui, comme pour l'homme, mouvement dans l'opération, passion dans le travail; nous n'exprimons qu'un nouvel effet de son éternelle volonté. Dieu se repose, dit l'Écriture; ce n'est pas qu'il suspende son mouvement d'action, c'est que l'œuvre est consommée. En opérant, en cessant d'opérer, nous changeons; mais dire que Dieu fait, c'est dire qu'il est la cause de ce qui se fait. Au propre, il n'y a point en lui d'action, car l'action consiste éminemment dans le mouvement. Comme le soleil, lorsqu'un objet s'échauffe de sa chaleur, n'éprouve en lui-même aucun changement, de même Dieu, lorsqu'une disposition nouvelle de sa volonté s'accomplit, ne change pas, quoiqu'il soit la cause ou l'auteur d'un changement dans les choses. Un esprit est exempt de mouvement; ce qui occupe un lieu est seul mobile [1]. Or, nulle chose n'occupe un

[1] Ici Abélard dit qu'il a démontré dans sa Grammaire, en traitant de la quantité, que ce qui est esprit ne peut être mû. Duchesne en note met *Dialecticam* pour *Grammaticam*, et annonce que cette dialectique ou plutôt cette logique, il la publiera au premier jour. (*Ab. Op., Introd.*, p. 1125, note p. 1160.) L'avait-il déjà dans les mains, et cette dialectique est-elle bien celle que nous avons? Nous ne trouvons pas dans celle-ci la démonstration annoncée, ni à l'article de la quantité, ni à l'article du mouvement (p. 178-196, et p. 414-422). Du reste la quantité, étant une catégorie, a naturellement sa place dans une logique; mais, ainsi qu'on l'a vu, la théorie des catégories peut aussi figurer dans un traité sur le langage. La démonstration de l'immobilité de l'esprit à propos de la quantité pouvait donc se trouver, soit dans la grande dialectique, soit dans le livre élémentaire qui la commençait et qui nous manque, soit enfin dans quelque ouvrage de grammaire que nous n'avons pas, et le titre *Grammatica* peut être d'autant plus exact que le même nom désigne dans la Théologie chrétienne, un ouvrage où *les catégories sont retraitées*. « De hoc (que le nom de *chose* ne doit être « donné qu'à ce qui a en soi une existence véritable, *veram entiam*) diligen- « tem tractatum in retractatione prædicamentorum nostra continet gramma- « tica » (l. IV, p. 1341).

lieu si par son interposition elle ne produit quelque distance entre les objets environnants. Mais que la blancheur ou toute autre chose incorporelle s'unisse aux particules, leur continuité n'y perdra rien. L'incorporel n'est donc pas susceptible de mouvement local, puisqu'il ne peut occuper un lieu.

Dieu, qui est substantiellement partout, ne peut changer de lieu, et quand on dit qu'il est descendu dans le sein d'une vierge, on ne parle que de l'action de sa puissance. Il est partout, veut dire que tout lui est présent; en sorte que nulle part ni jamais sa puissance n'est oisive. L'âme elle-même est dans le corps par une vertu de sa substance, plus que par une position locale; grâce à sa force propre, elle le vivifie, le meut et le conserve, pour qu'il ne se dissolve point par la putréfaction; par son pouvoir végétatif et sensitif, elle est dans tous les membres, pour que chacun végète et pour sentir dans chacun. De même Dieu est, non-seulement dans tous les lieux, mais dans chaque chose, par quelque efficace de sa puissance, et tandis qu'il meut toutes les choses dans lesquelles il est, il n'est pas mû lui-même en elles. Par l'incarnation, Dieu n'est donc pas devenu autre chose qu'il n'était, il n'a point encouru la génération. Dire que Dieu est devenu homme, c'est dire que la substance divine, qui est spirituelle, s'est uni la substance humaine, qui est corporelle, en une personne unique. Dans cette personne, il y avait trois choses, la divinité, l'âme, la chair. Chacune a conservé sa nature propre, aucune ne s'est changée en une autre. Dans l'homme même, l'âme ne peut jamais devenir chair, quoique l'âme et la chair soient

dans chaque homme une seule personne. L'âme, en effet, est une essence simple et spirituelle; la chair est une chose humaine, corporelle et composée de membres. La divinité unie à l'humanité, c'est-à-dire à une âme et à une chair, unies en une personne, ne s'est pas non plus changée; elle est restée ce qu'elle était; elle a pris notre nature sans déposer la sienne. En quel sens donc peut-on dire : le Verbe a été fait chair, Dieu s'est fait homme? Prises à la lettre, ces expressions conduiraient à dire que l'homme a été fait Dieu, et rien ne peut être Dieu qui ne l'ait été toujours. « Israël, n'aie point de nouveau Dieu. » Ces expressions signifient donc que la divine substance s'est associée à la substance humaine, sans être convertie en elle. La diversité des natures ne fait pas la diversité des personnes. C'est le contraire de la Trinité; en Dieu, trois personnes et une substance; dans le Christ, deux substances et une personne. Comme dans une maison le bois s'unit à la pierre sans se confondre avec elle, comme dans le corps les os adhèrent à la chair sans s'y absorber, ainsi la divinité, en se joignant à l'humanité, n'a point cessé d'être ce qu'elle était. Quand nos âmes reprendront leurs corps, elles ne deviendront pas autre chose qu'auparavant, quoique le corps, en se ranimant, doive changer, ou se mouvoir de l'inanimé à l'animé. L'âme prend avec le corps le mouvement, mais elle demeure elle-même immobile. Cela est encore bien plus vrai de Dieu dans son union avec l'homme. La créature ne lui peut rien conférer[1].

[1] *Introd.*, l. III, p. 1124-1130.

Ici Abélard traite accidentellement une question importante et qui a toujours été liée à celle de la Trinité. En effet, une fois qu'il est établi que le Fils de Dieu consubstantiel à Dieu est une personne de la Trinité, il n'est pas indifférent de savoir comment il s'est fait homme. A-t-il cessé d'être Dieu pour devenir homme? non, assurément. L'homme est-il devenu Dieu? pas davantage. Dieu n'a-t-il pris que le corps humain, la divinité étant l'âme unique du corps de Jésus-Christ? Alors il n'aurait pas été homme, puisque l'homme est corps et âme. On conçoit que toute erreur sur la Trinité réagit sur le dogme de l'incarnation, et toute erreur sur l'incarnation peut étendre ses conséquences au dogme de la Trinité. Nestorius, par respect pour elle, avait voulu que l'union de Dieu et de l'homme en Jésus-Christ ne fût qu'apparente, et qu'il y eût en lui non-seulement deux natures, mais deux personnes. Eutychès, pour échapper à cette erreur, avait voulu que les deux natures fussent unies au point d'en faire une seule. De là deux hérésies célèbres; l'Église, qui les condamne, établit et professe qu'en Jésus-Christ fait homme il y a deux natures, savoir, la divinité, d'une part, et de l'autre, l'humanité, corps et âme, et il n'y a qu'une personne, la personne divine, qui subsiste dans le Fils de l'homme. Ces deux natures sont unies d'une union *hypostatique*, c'est-à-dire substantielle. C'est cette doctrine qu'Abélard expose, et d'une manière que je crois irréprochable; seulement la comparaison de l'union de l'âme et du corps dans l'homme pour éclaircir l'union de la divinité et de l'humanité dans Jésus-Christ, n'est qu'une comparaison, et ne doit

pas être prise à la lettre, quoiqu'elle soit dans le Symbole d'Athanase. Elle revient à ce raisonnement : admettez que l'homme est uni à Dieu dans le Verbe fait chair, puisque vous admettez bien que l'âme soit unie au corps dans la personne humaine. L'orthodoxie d'Abélard sur ce point difficile et important aurait dû prouver à ses accusateurs que s'il a erré sur quelque autre point de la question de la nature divine, cette erreur ne peut être taxée d'hérésie, étant parfaitement exempte de toute intention d'altérer à un degré quelconque le dogme fondamental de la divinité de Jésus-Christ. Celui qui reconnaît d'une manière absolue sa divinité sur la terre, tant qu'il y prit la forme humaine, ne peut être soupçonné de nier ou d'affaiblir en quoi que ce soit sa divinité dans le ciel, ou comme personne de l'essence divine. Il est vrai qu'on a même, sur l'article de l'incarnation, soupçonné Abélard d'erreur. Pierre Lombard avait avancé que Jésus-Christ, en devenant homme, n'était pas devenu quelque chose, ou du moins il avait remarqué que si Dieu pouvait être quelque chose, quelque chose pourrait être Dieu, et l'on disait que Pierre Lombard avait reçu cette idée de son maître Abélard. Cette erreur, qui s'était assez répandue, fut examinée en 1163 au concile de Tours, et condamnée par le pape Alexandre III. Jean Cornubius a écrit une dissertation où il la discute fort clairement et en fait connaître les sources; au nombre des autorités qu'il cite est l'opinion d'Abélard; il admet que Pierre Lombard pouvait bien en avoir tiré la sienne, mais qu'il s'était mépris, Abélard disant positivement qu'il y a dans

le Dieu-homme deux substances ou deux natures; aussi Jean Cornubius n'hésite-t-il pas à le tenir pour catholique [1].

V. Dieu est sage; sa sagesse a été appelée verbe, raison, intelligence. Le fils de Dieu, *Dei virtus, Dei sapientia* (I. Cor., I, 24), c'est la puissance divine de tout savoir. Dieu ne peut errer en rien, il sait le présent, l'avenir, le passé, et ce qui est inconnu et fortuit dans la nature est déjà certain et déterminé pour lui. Il y a préordination, il y a donc prescience. Les choses qui, pour nous, sont l'œuvre du hasard et ne proviennent pas du libre arbitre, n'arrivent, pour lui, ni par hasard ni sans libre arbitre. La définition du hasard, selon les philosophes, est l'événement inopiné provenant de causes qui ont originairement un autre objet [2]; mais il n'y a pas d'inopiné pour la Providence. Si les éclipses de soleil ou de lune ont lieu plus souvent que nous ne nous y attendons, elles ont lieu toutefois naturellement, non fortuitement; c'est un ordre préfix, aussi aurions-nous pu en savoir quelque chose. Mais si, en creusant un champ, on trouve un trésor, la décou-

[1] La citation qu'il donne de l'opinion d'Abélard est conforme pour le sens, mais non exactement pour la lettre au texte de l'Introduction (l. III, p. 1127 et 49). Mais Cornubius peut l'avoir réduite ou précisée, ou bien tirée de la Théologie chrétienne qui manque de la portion du livre V où devait se trouver ce passage. Ici d'ailleurs la doctrine est complétement dégagée de la comparaison avec l'union de l'âme et du corps. (P. Lomb. *Sent.*, l. III, dist. VI. — Mag. Johan. Cornub. *Eulog., Thes. nov. anecd.*, t. V, p. 1665.— Cf. Boèce, *De duab. nat., etc., et un. pers., Christ.*, p. 948, et S. Thomas., *Summ. Theol.*, III, quæst. I-VI.)

[2] Cette définition est de Boèce. — *De Interp., edit. sec.*, l. III, p. 360 et 375. — *In Topic. Cic.*, l. V, p. 840. — *De Consol. phil.*, l. V, p. 939. — Voyez ci-dessus, l. II, c. IV, t. I, p. 405.

verte est vraiment fortuite; il a fallu que l'un ait enfoui le trésor, que l'autre ait creusé la terre, chacun dans une intention différente. Voilà un événement qui n'est point l'œuvre du libre arbitre. Je veux aller à l'église, et je m'y rends, ce n'est point là œuvre de hasard, mais de raison; c'est un fait volontaire et non nécessaire. Les philosophes définissent le libre arbitre le jugement libre de la volonté (*liberum de voluntate judicium*, Boèce). L'arbitre est en effet la délibération ou la *judication* de l'âme par laquelle elle se propose de faire ou d'omettre quelque chose[1]; elle est libre, lorsqu'elle n'est poussée à ce qu'elle se propose par aucune force de la nature, et qu'il est également en son pouvoir de faire ou de ne pas faire. Là donc où n'est pas un esprit raisonnable, l'arbitre n'est pas libre. Le libre arbitre n'appartient qu'aux êtres qui peuvent changer leur volonté, ou même, suivant quelques-uns, qui peuvent faire bien ou mal; cependant, avec plus d'attention, on ne peut contester le libre arbitre à celui qui ne fait que le bien, à Dieu surtout, aux bienheureux, qui ne peuvent pécher : plus on est éloigné du mal, plus on est libre dans le jugement qui choisit le bien; le péché est un esclavage. D'une manière générale, reconnaissons le libre arbitre à qui peut accomplir volontairement et sans contrainte ce qu'il a résolu dans sa raison : Dieu est donc libre.

Quant à lui, rien n'advient par hasard, sa pro-

[1] Voyez la Dialectique, part. II, p. 280-294, et ci-dessus le c. IV du t. I. Les idées d'Abélard sur la liberté, ses définitions, ses preuves sont en très-grande partie empruntées de Boèce. (*De Interp., ed. sec.*, l. III, p. 360, 368, 372.)

vidence ayant tout précédé, le hasard n'est que l'incertitude humaine. La nature n'a de mystères que pour notre science. On ne dit les miracles impossibles que si l'on regarde au cours ordinaire de la nature, aux causes primordiales des choses, et non à la souveraineté divine. Si Dieu formait encore aujourd'hui l'homme du limon, et la femme de la côte de l'homme, ce serait contre la nature, au-dessus de la nature, c'est-à-dire que les causes primordiales y paraîtraient insuffisantes; il faudrait que Dieu imprimât extraordinairement aux choses une force particulière [1]. Évidemment les recherches des philosophès n'atteignent que les créatures et l'ordre journalier, toutes leurs lois sont au-dessous ou en dehors de la toute-puissance; la possibilité et l'impossibilité sont relatives aux facultés des créatures, et en particulier la règle de la possibilité de l'antécédent liée à celle du conséquent, ne peut s'appliquer qu'aux choses créées.

C'est ainsi, dit Abélard, que nous viderons *cette ancienne querelle* dont parle la philosophie, cette question de la prescience divine, cette question de savoir s'il ne résulte pas de l'immutabilité de Dieu que tout arrive nécessairement. Les philosophes, et notamment Aristote, « si habile dans le raisonne-« ment, qu'il a mérité d'être appelé le prince des « péripatéticiens, c'est-à-dire des dialecticiens, nous « fourniront de quoi réfuter les pseudo-philosophes. » Ceux-ci disent, pour troubler la foi des simples, que non-seulement le bien, mais le mal arrive

[1] Cf. *Hexameron, Thesaur. nov. anecd.*, t. V, p. 1378.

nécessairement, et qu'ainsi le péché ne peut être évité, car il a été prévu de Dieu, et la Providence est infaillible. « Pour rompre cette souricière (*mus-« cipulam*), considérons cette forte trame qu'Aris-« tote ourdit au commencement de l'*Hermeneia* : « il nous y confirme la force du principe de con-« tradiction jusque dans les propositions au futur. » Je n'analyse point le raisonnement, il nous est connu; nous retrouvons ici un résumé substantiel de la théorie logique des futurs contingents. « Grâce « à cette distinction d'un si grand philosophe, on « peut aisément réfuter l'objection ordinaire contre « la Providence : il est certain, nous dit-on, que la « Providence est infaillible[1]..... »

Ainsi se termine ce qui nous reste du troisième livre de l'Introduction à la Théologie, et avec lui l'ouvrage entier; un savant dit bien que la suite s'en doit trouver dans la biblothèque de Bodlei[2], mais si ce manuscrit existe, il n'a jamais été publié. Ainsi la discussion d'une des questions les plus difficiles peut-être auxquelles donne lieu la Théodicée est restée suspendue, et par un hasard singulier, dans la Théologie chrétienne, où sont repris tous les points traités dans l'Introduction, cette question reste également irrésolue. Le livre V, qui répond au troisième du présent ouvrage, s'interrompt aussi brusquement, et même plus tôt que celui-ci, après

[1] *Introd.*, l. III, p. 1130-1136. — Voyez aussi Arist. *Hermen.*, IV, IX, et ci-dessus, l. II, c. IV, t. I, p. 401.

[2] Casimir Oudin., *De Script. eccl.*, t. II, p. 1169. — Voyez aussi l'*Histoire littéraire*, t. XII, p. 125. Les éditeurs de la Théologie Chrétienne disent qu'ils n'ont rencontré la suite de l'Introduction dans aucun manuscrit. *Thes. nov. anecd.*, t. V, p. 1148.

la discussion relative à la conciliation de la bonté de Dieu avec sa puissance, et il nous manque la solution du grand problème si bien préparé par Abélard. On ne peut renoncer à l'espérance de posséder quelque jour l'Introduction tout entière; l'ouvrage était probablement complet[1], et il peut se retrouver tel dans quelque manuscrit inédit de quelque bibliothèque inexplorée. Mabillon pensait l'avoir rencontré dans un manuscrit en trente-sept chapitres conservé en Bavière[2]; M. Rheinwald, dont les recherches sont plus récentes, soupçonne, non sans raison, le docte bénédictin d'avoir pris pour l'Introduction un ouvrage intitulé : *Petri Abælardi Sententiæ*, qu'il a publié en l'appelant *Epitome Theologiæ christianæ*[3]. Il croit que c'est le Livre des Sentences dénoncé par saint Bernard, condamné par le concile, désavoué par Abélard. Suivant lui, le titre seul de Livre des Sentences aurait été faux, et Abélard, qui n'a pas discuté pièces en main devant le concile, était en droit de désavouer tout ouvrage qu'on lui attribuait sous ce nom; mais il se pouvait qu'on désignât ainsi dans l'usage un écrit qu'il appelait autrement, ou même un extrait fidèle de ses doctrines qui ne fût pas son ouvrage. Tel serait le ma-

[1] C'est du moins l'opinion que nous adoptons d'après Mabillon; cependant M. Rheinwald élève des doutes spécieux.

[2] *Iter Germaniæ*, p. 10. — *Hist. litt.*, t. XII, p. 118.

[3] *Anecdot. ad litter. eccles. pertin.*, partic. II. Berolini, 1835.—M. Rheinwald a trouvé cet ouvrage parmi les manuscrits du monastère de Saint-Emmeram de Ratisbonne, conservés à la bibliothèque royale de Munich. (*Præfat*, p. viij et xxxij.) M. Franz Besnard avait déjà publié avec quelques observations que j'ai pu consulter les seize derniers chapitres de cet Épitome, dans un recueil allemand dont le nom m'est inconnu.

nuscrit que M. Rheinwald publie [1]; ses conjectures nous paraissent fondées, mais une chose plus certaine encore, c'est que cet Épitome contient un résumé de l'Introduction à la Théologie. Dans les douze premiers chapitres (l'ouvrage en a trente-sept), l'extrait est presque littéral; par la suite, on remarque quelques variantes, mais elles n'altèrent pas le fond de la doctrine. Ce qui fait le prix de cet opuscule, c'est que l'ordonnance en étant à peu près la même que celle de l'Introduction, il nous donne en substance ce que devait contenir la partie de l'Introduction qui manque, et nous pouvons ici compléter brièvement notre analyse [2].

La Providence, c'est-à-dire la prescience ou prévoyance divine, n'impose aucune nécessité aux choses qu'elle prévoit. De ce qu'un char passe et de ce que je le vois passer, il ne suit pas que le passage du char soit nécessaire. Or ce que Dieu prévoit, il le voit; sa providence n'est que sa science éternelle, il n'y a point de temps pour lui, tout lui est présent; aucune fatalité ne résulte donc de ce qu'il sait tout. Mais il est vrai qu'il dispose tout : la disposition des choses dépend de la disposition divine, comme la passion de l'action; il n'y a point d'autre destin, d'autre *fatum* que la disposition divine. La prédestination n'est proprement que la disposition de Dieu ou sa providence appliquée au bien, c'est la préparation de sa grâce.

[1] *Ibid.*, *Præfat.*, p. ix-xxj. — La preuve directe que cet abrégé est d'Abélard se trouve dans le c. xxxiv, p. 109 ; il renvoie à son Commentaire de l'Épître aux Romains, où il a, dit-il, traité les questions relatives à la grâce et au mérite, et cette citation est exacte. (*Ab. Op.*, p. 648.)

[2] *Epitom. Theol. Christ.*, c. xxi, p. 59.

VI. Après la sagesse de Dieu vient sa bonté. Celle-ci fait pour les créatures tout ce qu'il est conforme à sa nature de faire; Dieu ne connaît ni l'envie ni la colère, les expressions contraires qui peuvent se trouver dans l'Écriture sont figuratives, elles se rapportent à des dispositions de sa volonté qui ont pour nous, mais non pour lui, les effets de la vengeance ou du courroux.

Ceci conduit à la contemplation des bienfaits de Dieu. Le premier, le plus grand de tous, c'est l'incarnation. Ici se présente la question célèbre : *Cur Deus homo*[1]*?* Dieu s'est fait homme pour nous montrer son amour, et ainsi il nous a rachetés du joug du péché, non que nous fussions, comme quelques-uns le prétendent, en la possession du démon, mais dans la servitude du péché; le Christ nous en a délivrés en épanchant sur nous son amour, en offrant à Dieu le prix de notre libération et une victime pure. Un si grand exemple nous enseigne l'humilité, et en considérant les tortures du Christ, les martyrs eux-mêmes ont appris à ne pas s'enorgueillir de ce qu'ils souffraient pour le ciel.

Dans l'incarnation, ainsi qu'on l'a déjà vu, deux natures se sont unies en une personne. Comme la chair et l'âme sont un seul homme, Dieu et l'homme

[1] C'est le titre du chap. XXIII (p. 62). Il y a un traité de saint Anselme sous le même nom : *Cur Deus homo* libri duo (*Op.*, p. 74). La doctrine du saint sur le mode et la nécessité de l'incarnation ne diffère point essentiellement de celle de l'Épitome. La différence ne roule que sur l'œuvre même de la rédemption. Du reste, ou l'ordonnance de l'Épitome s'écarte un peu de celle de l'Introduction, ou dans ce dernier ouvrage l'auteur revenait à propos de la bonté de Dieu sur un sujet déjà traité à l'occasion de son immutabilité. Voyez ci-dessus. p. 235.

sont un seul Christ, similitude consacrée par saint Athanase. Entendez toutefois que bien que dans le Christ soit le Verbe, une des trois personnes de la Trinité, cette personne divine n'est pas ici par elle-même, *per se* (probablement en tant que personne divine), car alors il y aurait une personne dans une personne, la personne du Verbe dans celle de Jésus-Christ, et ainsi il y aurait deux personnes dans le Christ. Le Verbe divin n'est en quelque sorte dans le Christ que comme l'âme est dans le corps. On peut, on doit appeler ces deux natures les parties de la personne.

« On trouve dans les autorités toutes ces locutions : « *Dieu est homme; l'homme est Dieu; le Christ est le* « *fils de l'homme; le Christ est le fils de Dieu; le Christ* « *est Dieu et homme.* Aucune de ces locutions n'est « propre, hors une seule. Si la première doit être « prise au propre, si Dieu est vraiment homme, « l'éternel est temporel, le simple est composé, le « créateur est créature, ainsi du reste. Ce n'est donc « pas une expression propre, la partie y est prise « pour le tout, comme cela arrive souvent. Exemple, « une âme pour un homme, *videbit omnis caro salu-* « *tare Dei* (Isaïe, XLIX, 26). Semblablement, quand « nous disons : *Dieu est homme*, cela n'est vrai qu'en « partie, c'est pour : *Dieu s'unit l'homme.* Par contre, « *l'homme est Dieu* signifie *l'homme est uni à Dieu.* Il faut « encore entendre comme vrais en partie ces mots : « *le Christ est homme*, ou *le Christ est Dieu*; il n'y « a de vrai au sens propre que cette expression : *le* « *Christ est Dieu et homme*, c'est-à-dire le Christ est « le Verbe ayant l'homme, ou *le Christ est homme et*

« *Dieu*, c'est-à-dire le Christ est l'homme ayant le « Verbe[1]. »

Cependant l'unité de la personne ne conduit pas à l'unité de volonté; la volonté de l'homme, que Dieu s'est uni, dont il a fait assomption, *hominis assumpti*, ne peut être identique à celle de Dieu le Père; c'est ce que prouve clairement cette parole de Jésus : « Mon Père, que ce calice s'éloigne de moi « s'il est possible; cependant qu'il en soit, non « suivant ma volonté, mais suivant la tienne. » (Math., XXVI, 39.) C'est une humanité véritable que le fils de Dieu a prise, il a donc pris de l'humanité les affections, les souffrances, les volontés, tout, hors le péché. Il a voulu sa passion, en ce sens qu'il l'a jugée bonne et salutaire, mais il ne l'a pas désirée, et sous ce rapport il ne l'a pas voulue, car elle l'a fait souffrir dans toutes ses affections humaines, autrement elle n'eût pas été la passion.

Dans la volonté de Dieu elle-même, il faut distinguer sa volonté qui dispose et sa volonté qui approuve. Il dispose, en effet, beaucoup de choses qu'il interdit; il veut qu'on désobéissé souvent à ce qu'il veut, ou du moins s'il ne dispose pas ce qui est contraire à sa volonté, il le permet. A proprement parler, il ne veut que le bien[2].

On élève une question : L'unité de la personne du Christ a-t-elle été divisée par la mort? Ce qui est certain, c'est qu'à la mort de Jésus-Christ, l'âme a quitté la chair; mais cette âme savait-elle tout ce que savait le Verbe? Elle aurait été aussi parfaite que

[1] *Epitom.*, c. XXIV, p. 68.
[2] *Épit.*, c. XXV et XXVI, p. 69-75.

Dieu. Il paraît raisonnable de croire que sans en savoir autant que Dieu, elle voyait Dieu parfaitement. On entend d'ordinaire par vie animale cette vivification et ce mouvement que la chair tient de l'âme; telle n'était pas la vie du Christ : ce que l'âme fait pour le corps, le Verbe le faisait pour l'âme du Christ, et par elle il donnait le mouvement à son corps. Les affections naturelles étaient naturellement dans cette âme, et la force motrice également, hormis comme instrument du péché[1].

Après le bienfait de l'incarnation, viennent ces bienfaits de Dieu qu'on appelle les sacrements. Un sacrement est une image d'une grâce invisible, un signe d'une chose sacrée, c'est-à-dire d'un mystère. Le premier est le Baptême, puis l'Onction et la Confirmation. Le sacrement de l'Autel (l'Eucharistie) est celui dont la cause est la commémoration de la passion et de la mort du Christ : il se célèbre avec le pain et le vin; après la consécration, ce pain est le corps du Christ et ce vin est son sang[2]. Abélard reproduit sous diverses formes les pures doctrines de la transsubstantiation; cependant, en exposant avec respect et subtilité la merveille et le mystère du sacrement, il n'a pas évité la censure. On entrevoit ici comment il a pu être conduit à examiner des questions au moins oiseuses, et comment, pour n'avoir pas voulu admettre, par exemple, que le corps et le sang de notre Seigneur fussent soumis sur la terre à

[1] C. XXVII, p. 76.
[2] C. XXVIII-XXXI, p. 81-90. On se rappelle qu'au début de l'Introduction il est dit que trois choses sont nécessaires au salut, la foi, la charité, les sacrements. Ainsi tout le cadre était rempli. Voyez ci-dessus, p. 188.

tous les accidents physiques qui peuvent atteindre les espèces apparentes du pain et du vin, il a paru cesser, en de certains moments, d'y voir, même après la consécration, le corps et le sang réels de Jésus-Christ. Mais les questions étaient puériles et la faute n'était pas sérieuse[1].

Enfin le Mariage est un sacrement qui ne confère proprement aucun don pour le salut, mais qui est le remède d'un mal, le frein de l'impureté, la légitimation du lien de l'homme et de la femme. Les règles sur ce sacrement ont varié; beaucoup de choses ont été licites qui ne le sont plus; ainsi autrefois un homme pouvait avoir plusieurs femmes, les rois seuls n'en devaient avoir qu'une. On demande si les clercs peuvent contracter mariage; les prêtres qui ne l'ont pas fait le peuvent[2]. S'il se trouve dans une église qui a admis le vœu de célibat un prêtre qui ne l'ait pas fait, il peut se marier, seulement il n'exercera pas le ministère dans cette église, c'est-à-dire qu'*il ne tiendra pas la paroisse*[3]. Les prêtres grecs,

[1] On verra en effet que le concile l'a condamné pour avoir dit que le corps et le sang du Christ ne pouvaient tomber par terre. Nous n'avons point le passage de l'Introduction où cela pouvait se trouver; mais nous pouvons en deviner la place, quand nous lisons dans le chap. XXIX de l'Épitome, p. 87 : « Si nolumus dicere quod illius corporis sit hæc forma, possumus satis dicere, quod in aere sit illa forma ad occultationem propter « prædictam causam carnis et sanguinis reservata, sicut forma humana in « aere est, quando angelus in homine apparet. De hoc quod negligentia « ministrorum evenire solet, quod scilicet mures videntur rodere et in ore « portare corpus illud, quæri solet. Sed dicimus quod Deus illud non demittit ibi, ut a tam turpi animali tractetur; sed tamen remanet ibi forma « ad negligentiam ministrorum corrigendam. »

[2] « Sacerdotes qui non fecerunt (ajoutez peut-être *votum*), possunt. » P. 91.

[3] « Si vero aliquis in ecclesia, quæ votum suscepit, fuerit qui non votum « fecerit, potest ducere, sed in ecclesia illa officium non exercebit, quod est,

pourvu qu'ils n'aient pas fait de vœux, reçoivent de l'évêque qui les consacre une épouse vierge, qui ne peut, ainsi qu'eux-mêmes, être mariée qu'une fois; il leur est même prescrit de chercher une femme dans une race étrangère, et cela pour l'extension de la charité. Mais celui qui a notoirement prononcé le vœu, comme le moine ou un prêtre, ne peut contracter mariage. Les ordres sont aussi un empêchement, à compter du rang d'acolythe exclusivement, et le mariage entraîne la renonciation aux bénéfices. Cependant Grégoire a dispensé de ces règles les Anglais, à cause de la nouveauté de leur conversion.

Le dernier point traité dans l'Épitome, comme apparemment à la fin de l'Introduction, puisqu'il était annoncé au début, c'était la charité. Elle est l'amour honnête, ou l'amour qui se rapporte à une fin convenable. Si j'aime quelqu'un pour mon utilité, mais non pour lui-même, ce n'est pas de l'amour. Si je lui souhaite la vie éternelle, non pour lui, mais pour être délivré de sa présence, ce n'est point un amour qui tende à sa fin convenable. La fin légitime de l'amour, c'est Dieu même. Notre amour pour Dieu et pour le prochain doit répondre à l'amour de Dieu pour nous-mêmes. Seulement, tandis que la charité divine n'est point une affection de l'Être immuable, mais la disposition que sa bonté a prise de toute éternité pour le bien de sa créature, notre amour est un mouvement de l'âme,

« parochiam non tenebit. » P. 91. Tout ceci prouve que le célibat des prêtres, quoique estimé et habituellement prescrit, n'était pas une règle commune à toutes les églises.

d'abord vers Dieu, puis vers le prochain; amour absolu et sans limite pour Dieu, amour subordonné à l'amour divin quand il se porte vers nos semblables.

La charité étant la première des vertus et la base de toutes, nous devons la retrouver en quelque sorte dans les autres vertus. Elles ne sont vertus qu'à la condition de l'amour, elles ne sont vertus que si nous les pratiquons à cause de Dieu. Les philosophes ont distingué et défini les vertus. Socrate les a ramenées à quatre, la prudence, la justice, la force, la tempérance. Aristote en a séparé la prudence, qui est pour lui une science plutôt qu'une vertu[1]. Toutes ces vertus ont des vices pour opposés; ces vices conduisent à des péchés. Ce qui fait la faute dans le péché, c'est le mépris du Créateur. Aussi le mérite est-il uniquement dans la bonne volonté. La bonne volonté, c'est la volonté du bien inspirée par l'amour de Dieu. Ce qu'elle mérite, c'est la vie éternelle, et elle l'obtient par la rémission des péchés. Les péchés sont remis par la contrition, la confession, la satisfaction[2]. En finissant, Abélard touche avec clarté et précision à tous ces points, qu'il considérera plus à loisir dans d'autres ouvrages plus étendus et plus authentiques. Mais ce qu'il en dit ici suffit pour nous autoriser à penser que l'Introduction contenait en substance toutes ses idées sur les divers points de la théologie. Il y approfondissait surtout le dogme de la Trinité; mais il n'omettait pas les questions de

[1] Arist., *de anim.*, III, 3.—Abélard cite ici, p. 99, la définition de la justice selon Justinien : *Justitia est constans*, etc., faut-il en conclure qu'il connaissait les Institutes, ou bien qu'il avait rencontré cette citation?

[2] *Epit.*, c. XXXII–XXXVII, p. 95–114.

la rédemption, de la grâce, du péché, de la justification, c'est-à-dire tout ce qu'il a traité dans son Commentaire sur l'Épître aux Romains et dans sa Morale.

Qu'y avait-il de parfaitement original dans ses doctrines théologiques? Telle est la question qui se présente à l'esprit et que nous ne saurions, il faut l'avouer, résoudre avec une entière certitude. Nous y reviendrons plus d'une fois. Ici bornons-nous à dire que ses contemporains lui ont particulièrement imputé sa doctrine de la Trinité. Plus tard, on a surtout remarqué ses idées sur le libre arbitre. Parmi les preuves de l'attention qu'elles ont obtenue, la moins notable n'est pas l'allusion souvent citée de l'auteur d'un poëme du xiv[e] siècle:

Pierre Abaillard en un chapitre
Où il parle de franc arbitre,
Nous dit ainsi en vérité
Que c'est une habilité
D'une voulenté raisonnable
Soit de bien ou de mal prenable,
Par grâce est à bien faire encline
Et à mal quand elle descline [1].

Mais si les idées qu'Abélard exprime sur la nature et la réalité du libre arbitre, et sur la possibilité d'en concilier l'existence avec la prescience divine, sont en général justes, nous ne pouvons en admettre la parfaite originalité. Ici, comme en tant d'autres occasions, il reproduit ses maîtres, et l'on risquerait de concevoir une opinion exagérée de la fécondité de son génie, si l'on croyait qu'il a trouvé seul la moitié

[1] Duchesne dit que ces vers sont d'un poëte anonyme qui vivait en 1376 (*Ab. Op.*, in not., p. 1161).

seulement de ce qu'il pense et de ce qu'il enseigne. Par exemple, le fond de sa doctrine du libre arbitre est en principe dans Aristote, et déjà développé dans Boèce. Seulement Boèce, qui, du moins lorsqu'il commente les philosophes grecs, ne fait nulle part acte de christianisme, ne défend le libre arbitre que contre la fatalité des stoïciens, ou contre la providence peu active du Dieu de la sagesse antique. Abélard a le mérite de reprendre à fond ces idées, pour les adapter aux croyances d'une religion qui place l'humanité dans un commerce bien plus intime avec la volonté suprême. Tel est en général son mérite. C'est un mérite de remaniement. Il remet d'anciennes notions en rapport avec l'état nouveau des questions et des esprits. Sur la liberté, du reste, il avait été devancé. Déjà et presque de son temps, saint Anselme avait exposé une doctrine chrétienne du libre arbitre[1]. Abélard, moins net peut-être et moins affirmatif, discute plus régulièrement, et fait habilement servir la dialectique à l'exposition des vérités métaphysiques et morales. Ainsi nous l'avions vu entraîné par la logique à des questions sur la nature de l'homme et l'ordre du monde; et ici la théodicée le ramène à la logique, qui vient en aide à sa foi troublée. C'est, au reste, là une singularité et une valeur de la scolastique, et c'est ce qui justifie l'opinion souvent exprimée que les scolastiques, soit en métaphysique, soit en théologie, n'ont eu véritablement en propre que l'invention d'une mé-

[1] *Dialogus de libero arbitrio*, *S. Ans.*, *Op.*, p. 117. — *Tractatus de Concordia præscient. cum lib. arbit. Id.*, p. 128. — Cf. Boeth., *De Interp. ed. sec.*, l. III.

thode, ou l'application de la logique à toute la philosophie.

Quant aux conclusions que cette méthode lui suggère, on ne saurait les adopter sans examen. Si nous ne les discutons pas ici, ce n'est pas qu'elles soient au-dessus de la discussion. Tant qu'il parle du libre arbitre en lui-même, il nous paraît dans le vrai. Mais quand il passe de l'exposition du fait à la conciliation de ce fait avec l'ordre du monde, avec la nature de Dieu, je ne dis point qu'il s'égare, mais il s'aventure. La toute-puissance de Dieu est donnée comme absolue par les théologiens. Sa volonté est la nature des choses, dit saint Augustin[1]. Il peut être philosophique de subordonner sa volonté et sa puissance à sa perfection; mais ce n'est pas une décision qui aille de soi, et l'on trouverait difficilement un écrivain ecclésiastique accrédité qui souscrivît à la théorie d'Abélard au moins dans ses termes, bien qu'il soit impossible de ne pas admettre quelque chose d'analogue, dès qu'on remue les problèmes de la prescience et de la liberté, de la bonté divine et de l'existence du mal. Aucune doctrine sur ces points n'est exempte de contradiction, peut-être parce que la contradiction est dans les choses, autant du moins qu'elles nous sont connues. Mais ici la mesure, les nuances, les expressions sont importantes, et malgré de justes précautions, Abélard n'a point échappé à l'erreur ou du moins aux apparences de l'erreur. Ce n'est pas en ce moment qu'il faut le juger.

[1] *De Genes. ad Litt.*, VI, xv. La doctrine d'Abélard est critiquée par le P. Petau (t. I, l. V, c. vi, p. 340). Nous reviendrons sur ces questions, lorsqu'il y reviendra dans son Commentaire sur saint Paul.

Nous avons suivi fidèlement, dans notre analyse de l'Introduction, l'ordre des idées de l'auteur, quoiqu'il soit peu méthodique. Ainsi, après deux livres consacrés au dogme de la Trinité, on l'a vu employer le troisième à discuter les attributs généraux de Dieu, sa bonté, son immutabilité, sa toute-puissance, son unité, même son existence; toutes questions indépendantes du dogme chrétien et qui paraissent préalables à la connaissance des trois personnes de la Trinité. Il semble, en effet, qu'il importe de savoir que Dieu existe, avant de connaître sa nature, ou tout au moins qu'il est un, avant de comprendre comment, encore qu'il soit un, il se distingue en trois personnes. C'est cet ordre qu'a suivi saint Thomas dans la plus méthodique des théologies[1]. Suivant les idées modernes, tous les objets traités dans le livre III, tel qu'il est imprimé, appartiennent à ce qu'on appelle la religion naturelle, et loin d'être des corollaires ou des appendices du dogme chrétien, sont les principes mêmes avec lesquels le dogme chrétien doit être conféré et raccordé. Mais les idées modernes ne sont pas celles d'Abélard; quoique rationaliste parmi les théologiens, il est et veut être théologien; il doit donc avant tout poser la Trinité, c'est-à-dire enseigner Dieu, qui n'existe pour lui que tel qu'il est pour le chrétien. Lorsqu'il cite les philosophes et les païens, ce n'est pas pour avoir connu les vérités primitives auxquelles se seraient adjointes plus tard les vérités chrétiennes,

[1] *Summ. Theol.*, pars I, quæst. I-XLIV. C'est aussi l'ordre suivi par le P. Petau dans ses *Dogmes Théologiques*.

mais pour avoir pressenti et même annoncé, bien que sous une forme un peu vague, un peu voilée, les vérités chrétiennes elles-mêmes; il s'efforce au moins autant de faire les philosophes chrétiens que de rendre le christianisme philosophique. Mais, dans ce plan même, il est impossible de ne pas trouver que les deux premiers livres n'ont point d'ordre et de clarté. L'ouvrage semble un premier jet, ou plutôt un recueil d'idées et de questions écrit pour l'enseignement ou après l'enseignement, dans l'ordre où l'improvisation et la polémique, inséparables de l'enseignement oral, avaient d'elles-mêmes disposé les matières. En effet, lorsqu'au commencement du second livre, Abélard s'interrompt pour justifier avec tant de soin l'emploi des autorités profanes et du raisonnement philosophique, il y est amené par des attaques récentes, et répond à des objections, à des critiques qui semblent être survenues depuis le premier livre, ou plutôt depuis les leçons dont le premier livre ne serait que le résumé ou le canevas. Qui sait si nous n'avons pas dans l'Introduction une rédaction d'un cours de théologie d'Abélard, l'œuvre d'un de ses élèves peut-être? L'inégalité du style, les redites, les désordres, et quelquefois aussi les absurdités et les ellipses, les arguments tantôt développés avec prolixité, tantôt écourtés brusquement, les citations parfois indiquées ou tronquées, et qui souvent encombrent le texte, seraient autant de circonstances favorables à cette conjecture, quoique assurément les morceaux importants soient de la main du maître, tels que le prologue, le début de l'ouvrage, celui du second livre, et les princi-

paux articles du troisième. Quant au fond des idées, au choix des arguments, des autorités et des exemples, tout est bien de lui, et nous venons en vérité de l'entendre et d'assister à ses leçons. Tel on le retrouve dans ses autres écrits; les analogies y sont frappantes; il aime à se répéter.

CHAPITRE III.

SUITE DE LA THÉODICÉE. — *Theologia Christiana.*

L'Introduction à la Théologie est écrite avec la liberté hardie d'un homme habitué à voir les intelligences plier devant lui et qui ignore encore les dangers de l'inimitié des pouvoirs intolérants. L'ouvrage était fait pour exciter la sévérité soupçonneuse de l'orthodoxie, et l'existence même de la Théologie chrétienne[1] prouve qu'Abélard eut à défendre l'Introduction, car le second ouvrage répète et adoucit le premier; il en contient de longs fragments littéralement reproduits, mais autrement divisés et rangés dans un nouvel ordre. Le style est plus soigné, la latinité meilleure, la composition plus méthodique et moins aride. L'auteur semble avoir autant à cœur d'éviter que de repousser les attaques de ses adversaires, et de désarmer la critique que d'établir ses idées. Une analyse complète deviendrait fastidieuse, mais il faut cependant connaître l'ouvrage; il suffira d'analyser quelques passages importants qui modifient ou confirment les propositions les plus contestées de l'Introduction.

Il paraît que trois points surtout avaient provoqué le doute ou la discussion, peut-être aussi les scrupules ou les craintes de l'auteur. Ce sont encore les points qui nous intéresseraient le plus aujourd'hui.

[1] *P. Abæl. Theologia Christiana*, in lib. V; *Thes. nov. anecd.*, t. V, d. 1156-1360.

Le premier est ce qu'on pourrait appeler le caractère général de cette théologie. Il est évident qu'elle tend au rationalisme, ou du moins qu'elle a pour but de concilier la foi avec la raison, l'autorité avec la science, le dogme avec la philosophie. On a vu que l'entreprise n'était pas entièrement nouvelle au temps d'Abélard, mais nul n'y avait apporté autant de subtilité réelle que lui, ni surtout un aussi grand renom de dialectique. Sans avoir jamais prétendu à l'hétérodoxie, sans s'être jamais extérieurement ni, je le crois, intérieurement donné pour un novateur religieux, il s'était en tout, et même dans la foi commune, piqué de penser par lui-même. Il avait élevé sa chaire de sa propre main et se croyait le créateur de sa doctrine. Quoi qu'il fît donc, il était suspect : son esprit aurait été plus modéré, plus timide, plus sûr, son cœur aurait été plus humble, qu'il n'eût pas évité un grand danger, la défiance de l'Église. Il mettait son amour-propre à l'exciter, bien qu'il n'eût jamais l'insolence ou le courage de la braver; il ne cessait de la provoquer, en s'empressant de la désarmer dès qu'elle le menaçait. C'est donc sur le caractère philosophique de sa théologie qu'il se montrera d'abord jaloux d'éclairer et de rassurer les fidèles.

L'application de la philosophie à la théologie conduit naturellement à citer les philosophes autant ou plus que les Pères, qui ne le sont pas toujours; les philosophes, de leur côté, ne sont pas toujours chrétiens. D'ailleurs c'est du sein du paganisme que sont sortis les grands noms de la philosophie. De là, dans notre auteur, un mélange nécessaire des lettres pro-

fanes et des lettres saintes. Bien que plusieurs Pères des premiers siècles en aient donné l'exemple, assez constamment suivi par la littérature du moyen âge, c'est un usage qui a toujours été soupçonné, accusé d'être abusif, et par ceux-là même qui s'y étaient quelquefois conformés. Pour Abélard, que l'érudition et la dialectique conduisaient sans cesse sur le terrain de l'antiquité payenne, il y avait donc grand intérêt à justifier l'emploi de ces autorités hasardeuses et à réconcilier enfin la science des Gentils avec les traditions catholiques.

Mais il lui importait plus encore de se laver de toute connivence avec ceux qui ne consultaient les Gentils que pour s'écarter de l'Église, qui abusaient des sciences du siècle et corrompaient le dogme par la dialectique. La philosophie de son temps, comme de tout temps, était prévenue d'incrédulité et de libertinage; pour lui, comme pour ses successeurs, restait la commune ressource de dire qu'il y a deux philosophies, la vraie et la fausse, et nous le verrons chercher à se disculper de son attachement à l'une en s'acharnant contre l'autre. Il déclamera avec violence et, s'il le faut, avec fanatisme contre ceux qu'il se complaît à nommer les pseudo-philosophes. Plus franche et plus hardie, et comme pour achever sa pensée, Héloïse appelait les adversaires de son époux du nom injurieux que saint Paul donnait à ses calomniateurs : saint Bernard était pour elle un pseudo-apôtre[1].

Quand la dialectique, même circonscrite dans de

[1] II Cor. xi, 13. — Voy. t. I, p. 167 et *Ab. Op.*, ep. ii, p. 42.

certaines bornes par une intention chrétienne, pénètre dans le dogme, elle peut toujours altérer ce qu'elle explique et réduire le mystère à sa plus simple et à sa trop simple expression, en l'interprétant suivant la science; elle-même, et pour son propre compte, elle n'a été que trop accusée d'être une science de mots. Une orthodoxie dialectique risque donc aussi de n'être qu'une orthodoxie nominale. Le philosophe peut, dans toute l'énergie du terme, n'être *chrétien que de nom*. C'est de ce danger qu'Abélard tâche de se préserver; il s'attache à combattre, à détruire toutes les objections de l'hérésie contre la Trinité; il prend soin de séparer et même de garantir sa doctrine de tout contact avec l'erreur de Roscelin. « Quant on lit aujourd'hui les deux ouvrages incri-« minés, » dit M. Cousin, « on y trouve la dialec-« tique placée à la tête de la théologie et l'esprit « caché du nominalisme y minant les bases du chris-« tianisme, au lieu de les attaquer directement[1]. » En revoyant ses arguments, Abélard semble avoir pressenti cette grave critique qui l'attendait encore après six ou sept siècles, et il a pris grand soin d'établir le caractère orthodoxe de sa doctrine sur la Trinité.

Recueillons maintenant la substance de ce qu'il dit de neuf ou d'important sur ces trois points : l'autorité des philosophes, l'abus de la dialectique en matière de religion, la pureté de sa doctrine.

I. « Si l'autorité des apôtres, si celle des Pères, « si celle enfin de la raison ne suffisent pas, même

[1] *Ouvr. inéd. d'Ab.*, Introd., p. cxvij.

« contre des philosophes qui n'invoquent que la der-« nière, il ne nous reste qu'à renvoyer leurs traits à « nos ennemis; en repoussant une à une leurs ob-« jections, étouffons les aboiements de ceux qui « cherchent à diffamer aux yeux des fidèles tout ce « que, dans une intention sincère, nous avons écrit « pour la défense de la foi. Ils récusent eux-mêmes « les philosophes comme Gentils, et leur contestent « toute autorité en faveur de la foi, comme étant « condamnés par elle..... Mais tous les philosophes, « Gentils peut-être de nation, ne le furent point par « la foi..... Comment, en effet, dévouerions-nous à « la damnation ceux à qui Dieu même, au témoi-« gnage de l'apôtre, a révélé les secrets de la foi et « les profonds mystères de la Trinité, et dont les « vertus et les œuvres sont célébrées par de saints « docteurs [1]? » Car peut-on nier que l'incarnation ne paraisse annoncée dans certains écrits payens plus ouvertement que dans quelques livres sacrés? Quand Platon dit que Dieu, en formant le monde, prit deux longueurs, qu'il appliqua l'une à l'autre dans la forme de la lettre grecque X et les courba en orbe, n'est-ce pas une image du mystère de la croix [2]? Si les sacre-

[1] *Theol. Chr.*, l. II, p. 1203-1240.

[2] Ce que dit Platon, c'est que Dieu ayant composé du *même*, de *l'autre* et de *l'essence* un certain mélange, et l'ayant divisé en parties formant une longue bande, il la coupa en deux suivant sa longueur, puis croisa ces deux moitiés l'une sur l'autre en la forme du X, les courba en cercle et enveloppa le tout dans un double mouvement. C'est la création de l'âme du monde et de la forme sphérique de l'univers. Il n'y a dans cette obscure description rien qui ressemble au christianisme; le croisement à angle aigu est regardé comme une allusion à la position de l'écliptique sur l'équateur et n'a point de rapport avec la figure de la croix du Sauveur. (*Timée*, éd. de M. H. Martin, t. I, p. 99, et not. 24, t. II, p. 39.)

ments furent inconnus de l'antiquité, c'est que la loi d'Israël n'avait pas été donnée pour tous, comme l'Évangile. « Aucune raison ne nous force « donc à douter du salut de ceux des Gentils qui, « avant la venue du Sauveur, ont, naturellement « et sans loi écrite, *fait*, selon l'apôtre, *ce que veut* « *la loi*, et qui la montraient *écrite dans leurs cœurs*, « *leur conscience rendant témoignage* pour eux- « mêmes [1]. » Il est évident par l'Écriture que « la « justice a commencé par la loi naturelle. » Les menaces et les prescriptions de l'Ancien Testament ne regardaient qu'Abraham et ses descendants. « Ne « désespérez du salut de personne ayant, avant le « Christ, vécu bien et purement. Et par quelle absti- « nence, par quelle continence, par quelles vertus, « la loi naturelle et l'amour de l'honnête ont jadis « signalé non-seulement les philosophes, mais « encore des hommes illettrés!..... Que de témoi- « gnages nous le redisent, comme pour gourmander « notre négligence et notre faiblesse!..... Armés des « pages des deux Testaments, des innombrables « écrits des saints, nous sommes pires..... que ceux « à qui Dieu avait refusé la tradition de la loi écrite « et le spectacle des miracles. »

Quant à la doctrine, des philosophes ont prêché l'immortalité de l'âme, la rétribution future, la gloire ou le châtiment; ils s'y appuient pour nous exhorter à bien faire. Il faut bien qu'en eux-mêmes ils aient appris à connaître ces vertus qu'ils nous enseignent, il faut qu'ils sachent que Dieu en est le principe ou

[1] Rom. II, 13, 14, 15, et III, 28.

plutôt la cause finale, qu'elles doivent avoir l'amour de Dieu pour origine et pour but. C'est la foi de Socrate, c'est l'enseignement de Platon que Dieu est le souverain bien. L'humilité de Pythagore semble avoir deviné l'humilité chrétienne. Lorsqu'on lit ce que Cicéron dit de la sagesse, on se rappelle cette parole de Job : *La piété, c'est la sagesse*[1]. Or la sagesse de Dieu, c'est le Christ. Si, pour avoir aimé le Christ, nous sommes appelés chrétiens, comment refuser le même nom à ceux qui ont aimé la sagesse? Les préceptes moraux de l'Évangile ne sont qu'une *réformation de la loi naturelle que les philosophes ont observée*[2]. L'Évangile, comme la philosophie et à la différence de l'ancienne loi, préfère la justice intérieure à l'extérieure et pèse tout d'après l'intention de l'âme; aussi quelques platoniciens ont-ils été emportés jusqu'à ce blasphème, que Jésus-Christ avait reçu toutes ses maximes de Platon.

Si vous jugez des principes des philosophes par leurs œuvres, voyez comme ils ont réglé la société : ils semblent lui avoir appliqué les préceptes évangéliques. Les règles qu'ils prescrivent aux chefs des cités sont celles que s'imposent aujourd'hui les clercs

[1] *Th. Chr.*, l. II, p. 1210. C'est la définition de l'orateur : *Vir bonus dicendi peritus*, qui, chose assez singulière, rappelle à l'auteur le passage de Job : *Timor domini ipsa est sapientia* (XXVIII, 28), passage qu'il cite au reste dans ces termes : *Ecce pietas est sapientia*, comme saint Augustin (*De Trin.*, XII, xiv, et XIV, i), d'après le mot grec des Septante, Θεοσέβεια.

[2] *Id.*, *ibid.*, p. 1211. Abélard a commenté ailleurs avec détail dans un sens favorable aux philosophes les passages de saint Paul déjà cités, (*Com. in ep. ad Rom.*, *Ab. Op.*, p. 513.) et déjà il avait dit dans l'Introduction : « Diximus deum esse potentiam generantem, et sapientiam genitam, et be- « nignitatem procedentem ; cum istud nemo discretus ambigat, sive Judæus, « sive Gentilis, nemini hæc fides deesse videtur. » (L. II, p. 1101.)

et les moines. « La cité est une fraternité..... Les « législateurs de république ont l'air d'avoir devancé « la vie apostolique de la primitive Église. » L'interdiction de la propriété, la mise en commun de tous les biens est le principe de cette parole de Socrate dans le Timée[1] : Que les femmes soient communes et que nul n'ait des enfants à lui. « Or, mes « frères, faut-il tourner cela dans un sens honteux « et supposer qu'un si grand philosophe, de qui « date l'étude de la discipline morale et la recherche « du souverain bien, ait institué une infamie aussi « manifeste et aussi abominable que l'adultère, « condamné et par les philosophes, et par les poëtes, « et par tous les hommes observateurs de la loi « naturelle, au point que quelques-uns regardent « comme adultère l'ardeur passionnée de l'époux « pour son épouse? » Non, Socrate n'a voulu que détruire jusqu'au dernier reste de la propriété : il veut que les femmes soient en commun dans un but, non de plaisir, mais d'utilité. « La vraie républi- « que est celle dont l'administration est dirigée vers « l'utilité commune, et ceux-là seulement sont con- « citoyens qui cohabitent dans une telle union de « corps et de dévouement qu'en eux paraisse ac- « compli ce que dit le psalmiste de la perfection de « la primitive Église, imitée aujourd'hui par les « congrégations monastiques : *Ah! qu'il est bon et « agréable que les frères habitent unis en un corps!* (CXXXII, 1.)

[1] *Th. Chr.*, l. II, p. 1212. Ce n'est pas la communauté des femmes, mais celle des enfants qui est prescrite dans le Timée, le mariage au contraire y est réglé, et d'une manière assez singulière. (*Étud. sur le Tim.*, t. I, p. 61.)

Les anciens n'appellent cité qu'une association où tout a pour but le bien commun, « association « maintenue sans murmure par la charité sincère. » C'est vraiment la définition d'une société chrétienne. Et tandis qu'ils ont désiré introduire une telle sévérité dans la république que Platon veut en bannir jusqu'aux poëtes, ils on prescrit à ceux qui la gouvernent un tel amour pour le peuple, que, « se « regardant comme ses ministres, non comme ses « maîtres..... ils ne doivent pas craindre et de com- « battre et de donner leur vie pour la liberté de la « patrie, sûrs d'atteindre ce séjour de la béatitude « céleste qui, selon Cicéron, fut par révélation pro- « mise à Scipion[1]. » Ainsi ont fait les Décius, donnant l'exemple qu'avait donné déjà David, aimé du Seigneur. « Qu'ils rougissent à ces souvenirs, les « abbés de ce temps-ci, eux à qui est confié le pre- « mier soin de la religion monastique, qu'ils rou- « gissent et reviennent à résipiscence, touchés du « moins de l'exemple des Gentils, tandis qu'aux « yeux de leurs frères, qui ruminent de vils aliments, « *vilia pulmentorum pabula*, ils dévorent impudem- « ment des mets exquis et nombreux. Qu'ils remar- « quent aussi, les princes chrétiens, avec quel zèle « courageux des Gentils ont embrassé la justice..... » Qu'ils songent à ce Zaleucus qui appliqua à son propre fils la loi que lui-même avait faite contre l'adultère.

Les philosophes ont connu également l'abstinence des anachorètes ou des moines, la sublimité de la vie

[1] *Th. Chr.*, l. II, p. 1215. On voit qu'il avait lu Macrobe, à qui nous devons le Songe de Scipion.

contemplative, les vertus de la solitude. La vie solitaire « est celle où la ferveur extrême de l'amour de « Dieu nous suspend à la contemplation de la vision « divine, et nous faisant abandonner toute solli- « citude des liens du monde, ne nous laisse, pour « ainsi dire, de commerce qu'avec les choses célestes. » Quelques philosophes grecs, les Esséniens aussi, ont su s'y élever. Faut-il prouver leur mépris des richesses? citons Pythagore, Cratès, Antisthène, leur mépris de la vie? Socrate « succomba pour la défense de la vérité comme un mârtyr certain de la rémunération; » le mépris de la douleur? il éclate dans les stoïciens. Parlerons-nous de leur mépris des voluptés et de la pureté de leur vie? C'est en eux « que « commença cette beauté de la chasteté chrétienne « ignorée des Juifs. » On voit dans les livres quels soins, quels embarras sont attachés au mariage; Salomon a peint avec la plus grande force tous les dangers de la passion des femmes. La chasteté paraît la vertu la plus agréable à Dieu, et l'histoire romaine abonde en beaux traits de continence et de pudeur; il suffit de rappeler Lucrèce et Virginie[1].

Quant à la science, les témoignages des saints nous apprennent combien celle des philosophes nous est nécessaire dans l'étude des lettres sacrées, tant pour résoudre toutes les questions que pour éclaircir les mystères allégoriques, dont l'explication est souvent dans les nombres; aussi saint Augustin met-il au premier rang la dialectique et l'arithmétique. C'est la poésie et ses mensonges qu'il faut fuir. Si

[1] *Th. Chr.*, l. II, p. 1216-1235.

un chrétien a le goût des lettres, qu'a-t-il besoin de se repaître de fictions vaines? « Quelles sont « les formes de style, les beautés d'expression que « ne présente pas la page sacrée, *pagina divina,* « toute remplie des énigmes de l'allégorie et de la « parabole, et presque partout abondante en allu- « sions mystiques? Quelles sont les grâces d'élocu- « tion que ne nous enseigne pas la langue hébraïque, « cette mère des langues?.... Quels mets peuvent « manquer à la table spirituelle du seigneur, c'est- « à-dire à l'Écriture sainte, où, suivant Grégoire, « *l'éléphant nage et l'agneau se promène?*.... Qui, « parmi les poëtes et même parmi les philosophes, « a égalé saint Jérôme pour la gravité de la diction, « saint Grégoire pour la douceur, saint Augustin « pour la subtilité? Dans le premier, vous trouverez « l'éloquence de Cicéron, dans les deux autres la « suavité de Boèce et la subtilité d'Aristote, et bien « plus encore, si je ne me trompe, en comparant « les écrits de chacun. Que dire de l'éloquence de « Cyprien ou d'Origène et de tant de docteurs in- « nombrables, tant grecs que latins, tous profondé- « ment versés dans l'étude des arts libéraux?.... « Mais comment les évêques et les docteurs de la re- « ligion chrétienne n'écartent-ils pas les poëtes de « la cité de Dieu, quand Platon leur interdit la cité « du siècle? Bien plus, dans les jours solennels des « grandes fêtes qui devraient être employés tout en- « tiers aux louanges du Seigneur, ils appellent à leur « table les bateleurs, les danseurs, les sorciers, les « chanteurs d'infamies. Ils célèbrent jour et nuit la « fête et le sabbat en leur compagnie; puis ils les

« récompensent par de grands dons, qu'ils déro-
« bent aux bénéfices ecclésiastiques, aux offrandes
« des pauvres, évidemment pour sacrifier aux dé-
« mons. Qu'est-ce, en effet, que ces histrions, sinon
« les hérauts et pour ainsi dire les apôtres des dé-
« mons?.... Oui, ce qui se dit dans l'église fatigue,
« ennuie de tels auditeurs. C'est un fardeau pour eux
« que de faire l'oblation aux autels du Christ; et
« jusque dans les solennités de la messe, pendant
« l'espace d'une heure, ils ne peuvent sevrer leur
« langue de propos vains. Toute leur âme brûle pour
« le dehors et aspire à la cour des démons, aux con-
« venticules d'histrions. C'est là qu'ils sont prodigues
« d'offrandes, et attentifs avec le plus grand silence
« et la plus grande passion à la prédication dia-
« bolique. Mais apparemment c'est peu de chose
« pour le diable que ce qu'ils font hors du sanc-
« tuaire des basiliques, s'il n'introduit pas dans
« l'église de Dieu les turpitudes de la scène. O dou-
« leur! il l'ose. O honte! il l'accomplit; et devant
« les autels mêmes du Christ, toutes les infamies
« sont introduites de toutes parts; les temples, au
« milieu des réunions des fêtes solennelles, sont dé-
« diés aux démons, et sous le voile de la religion
« et de la prière, tous, hommes et femmes, ne sem-
« blent réunis que pour satisfaire librement leur
« lasciveté; et ainsi sont célébrées les veilles de
« Vénus[1]. »

Ce morceau offre quelque intérêt pour l'histoire du théâtre. Il prouve que certains jeux scéniques

[1] *Theol. Chr.*, l. II, p. 1235-1240.

étaient connus dès ce temps-là et inspiraient un goût très-vif aux classes supérieures de la société, et même aux grands de l'Église. Il indique également que ces scandaleuses représentations, qui ont longtemps souillé les lieux saints, étaient déjà célébrées aux jours de fêtes, et que si une partie du clergé les tolérait, des esprits plus sévères ne lui épargnaient pas les remontrances. Mais on comprend que cette sévérité même ne devait pas améliorer la position d'Abélard auprès de ceux qu'elle censurait, et ce n'était pas une très-habile manière de se bien mettre avec l'Église, que d'établir, pour justifier les philosophes, que bon nombre d'ecclésiastiques étaient loin de les égaler en pureté et en modestie. Cette apologie qui tourne en invective, décèle un esprit toujours près de franchir les bornes et de tourner contre le clergé les armes que devaient un jour saisir les écrivains réformés et les libres penseurs de toutes les écoles. Prise en elle-même et au fond, l'argumentation est hardie. Elle tend à mettre la foi philosophique au niveau de la foi chrétienne, en même temps qu'à placer les mœurs des philosophes au-dessus de celles des prêtres. Si cette argumentation était seule et sans contre-poids, elle autoriserait des doutes sérieux sur le catholicisme d'Abélard. Mais elle a une contre-partie qui la compense, et qui témoigne d'une intention sincère d'impartialité chrétienne. Nous allons le voir humilier non moins résolûment aux pieds de la foi l'orgueil et l'égarement de la philosophie.

II. Au-dessus des ennemis du Christ, hérétiques, juifs, gentils, ceux qui contestent avec le plus de

subtilité la sainte Trinité, sont les professeurs de dialectique, ou ces sophistes tant raillés par Platon, « ceux qui n'usent pas, mais abusent de l'art. » Or cette philosophie est comme le glaive acéré dont « un tyran aveugle se sert pour tout détruire, mais « qui peut servir pour la défense : elle peut faire « beaucoup de bien et beaucoup de mal. On sait que « les péripatéticiens, que nous appelons aujourd'hui « les dialecticiens, ont par de bons arguments, « réprimé les hérésies tant des stoïciens que des épi« curiens. » Quant à ceux dont l'adresse perfide a rendu la dialectique odieuse, leur faute a été condamnée, il y a longtemps, par Cicéron dans sa Rhétorique[1]. Saint Paul s'est prononcé maintes fois contre l'esprit contentieux et les argumentations verbeuses. Et un pape, répétant les paroles de saint Ambroise, a dit : « Les hérétiques mettent dans la discussion toute la force de leurs poisons[2]. » Au temps où nous sommes, les dialecticiens s'arrogent le premier rang parmi les philosophes, croyant avoir acquis la « meilleure philosophie, parce qu'ils ont la « plus verbeuse. » En eux est ce principe de tout péché qui précipita le premier ange de la céleste béatitude, l'orgueil. « Les professeurs de dialectique « s'imaginent qu'armés des raisons les plus rares, « ils peuvent tout prétendre et tout attaquer.... « qu'il n'est rien qu'ils ne puissent comprendre et

[1] *Id.*, *ibid.*, p. 1242-1245. Cette rhétorique est celle *ad Herennium*, l'ouvrage de Cicéron qu'il cite de préférence. Le passage rapporté est extrait du livre II, xi.

[2] I Cor., xi, 16. — I Tim., vi, 20. — II Tim. ii, 14, 22, 23, 24. — *Resp. Adriani pap. ad Carolum*, c. xlix; *S. Concil.*, t. VII. — *Ambr. Op.*, l. I, *De Fid.*, c. v.

« discuter; et, pleins de mépris pour toutes les au« torités, ils font gloire de ne croire qu'en eux seuls; « car ils n'acceptent que ce que leur persuade la rai« son.... L'orgueil suit la science et l'aveuglement « l'orgueil; et ainsi, chose singulière, la science ra« mène à l'ignorance. » En s'attribuant à soi-même le don que l'on tient de Dieu, on le perd, et l'on s'égare d'autant plus qu'on avait été mieux doué. L'hérétique, comme le mot l'annonce, est celui qui chosit, ou qui suit la préférence de son jugement, c'est-à-dire qui préfère son propre esprit à celui de Dieu. « Il devient alors présomptueux, impatient, « contentieux : il se forme à la dispute plus qu'à la « discipline et aspire à la gloire plus qu'au salut.... « Gardez-vous de ceux qui rapportent en raison« nant la nature unique et incorporelle de la Divinité « à la similitude des corps composés d'éléments, « moins pour atteindre la vérité que pour faire mon« tre de philosophie. Ils ne s'élèvent point à la con« naissance de celui qui résiste aux superbes et fait « grâce aux humbles. » Nul ne connaît ce qui est de Dieu, hors l'esprit de Dieu : nul ne peut rien enseigner, si Dieu ne l'illumine. Dieu est le maître intérieur qui instruit sans paroles qui il lui plaît. Aussi la vie religieuse sert-elle plus à le comprendre que la subtilité d'esprit. « Dieu aime mieux la sainteté « que le génie.... Ceux qui ont la ferveur de l'amour, « qu'importe qu'ils nous paraissent des simples et « des idiots, et ne puissent exprimer et démontrer « tout ce que l'inspiration divine leur fait com« prendre? Plût à Dieu qu'ils y prissent garde, ceux « qui s'arrogent impudemment la maîtrise en écri-

« ture sainte, et qui ne corrigent point leur vie, mais « vivent charnellement dans la souillure! Ils disent « que l'intelligence spéciale des énigmes divines leur « a été donnée, que les secrets célestes leur ont été « confiés; ils mentent. Ils semblent se vanter ouver- « tement d'être le temple du Saint-Esprit. Que du « moins l'impudence de ces faux chrétiens soit écra- « sée par les philosophes gentils, qui pensaient que « la science de Dieu s'acquiert moins en raisonnant « qu'en vivant bien. » Qu'ils écoutent Socrate, qui professait qu'il ne pouvait rien que par la grâce divine. « Qu'ils écoutent les philosophes, eux qui se « disent philosophes. Qu'ils écoutent leurs maîtres, « eux qui méprisent les saints[1]..... »

« Il est vrai que dans toutes les choses qui peuvent « se discuter rationnellement, la décision de l'autorité « n'est pas nécessaire; mais ne doit-il pas suffire à « la raison qu'il lui soit démontré que celui qui sur- « passe tout, doit surpasser les forces de l'intelli- « gence et de la dialectique des hommes? Quelle « chose devrait plus indigner les fidèles que de con- « fesser un Dieu que cette petite raison humaine « pourrait comprendre? »

C'est ce qu'ont senti et les saints et les philosophes. Les esprits célestes eux-mêmes ne connaissent pas Dieu pleinement. Le nom du fils de Dieu, dit Hermès, ne peut être prononcé par une bouche humaine[2]. Dieu, « c'est-à-dire le Dieu qui n'est com-

[1] *Th. Chr.*, l. III, p. 1245-1252.

[2] *Id., ibid.*, p. 1254.—Abélard ne cite, je crois, nulle part Hermès qu'à l'aide de saint Augustin, et rien ne me prouve qu'il eût sous les yeux le texte ou la traduction de ces célèbres apocryphes, le Pimandre ou l'Asclépius. — Cf. *Introd.*, p. 1004, 1009, 1012, 1052, etc., et *Sic et Non*, p. 45.

« pris et cru que par le petit nombre ou par les plus « grands des sages, » est *le Dieu inconnu; Incerti Judæa Dei*, dit Lucain. C'est le Dieu caché de l'Écriture, le Dieu inconnu de l'autel d'Athènes, le même, ce semble, que cet autel de la Miséricorde, où ne s'offrait pas d'autre sacrifice que celui des brachmanes, le sacrifice de la prière et des larmes, l'autel dont parle Stace :

Nulli concessa potentum
Ara Deûm, mitis posuit clementia sedem.

« Que répondront à tout cela les professeurs de « dialectique, s'ils veulent discuter par raisonne« ment ce que leurs principaux docteurs affirment « ne pouvoir être expliqué ? Ils se moqueront de leurs « docteurs, pour n'avoir pas tu la vérité que Dieu « leur inspirait, vérité que ceux-ci font profession « de ne pouvoir exposer en dissertant, tenant pour « plus vénérable ce qui surpasse davantage la portée « de l'intelligence humaine. Ils ne rougissent pas « de déclarer qu'ils entendaient et même disaient « bien des choses, qu'ils professaient enfin des vé« rités qu'ils ne pouvaient démontrer; et même ils « se plaisaient tellement dans cette obscurité que, « sur les choses qu'ils auraient pu démontrer, ils « étendaient le voile littéral, pour que la vérité dé« couverte et nue ne fût pas méprisée à cause de la « facilité de la comprendre. » Les déesses d'Éleusis apparurent une nuit au philosophe Numenius, en habit de courtisanes, et se plaignirent qu'il les eût arrachées du sanctuaire de la pudeur, parce qu'il avait donné l'interprétation de leurs mystères. « Oh !

« plût à Dieu que ceux qui s'affichent pour philoso-
« phes fussent, même en songe, détournés de leur « présomption, et qu'on les vît cesser de nier l'exi-
« stence de l'incompréhensible majesté du Dieu su-
« prême, parce qu'ils ne l'entendent pas discuter « avec une parfaite évidence[1] ! »

Mais voici l'objection : Que sert de dire une vérité qu'on ne peut expliquer? et voici la réponse : Lorsqu'on entend, touchant Dieu, quelque chose que l'on ne comprend pas, l'auditeur est excité à l'inquisition; « l'inquisition enfante l'intelligence, si « la dévotion l'accompagne. » Aux uns a été donnée la grâce de dire, aux autres celle de comprendre. En attendant, et tant que la raison ne se dévoile pas, l'autorité doit suffire. « Il faut s'en tenir à la maxime « connue : ce qui est admis par tous, par le plus « grand nombre, ou par les doctes, ne doit pas être « contredit. Il est donc salutaire de croire ce qu'on « ne peut expliquer, d'autant que ce que l'infirmité « humaine peut démontrer n'est pas grand'chose, et « qu'il ne faut point appeler foi l'adhésion que nous « arrache l'évidence rationnelle. Nul mérite auprès « de Dieu, quand on ne croit pas à Dieu, mais à de « petits arguments qui trompent souvent, et qui « peuvent à peine être saisis, même quand ils sont « raisonnables[2]. »

La dernière objection des dialecticiens, c'est qu'il faut repousser une foi qui ne peut être défendue,

[1] *Id., ibid.*, p. 1254.—Le songe de Numenius est raconté par Macrobe. (*Somn. Scip.*, l. I, c. II.)

[2] *Id., ibid.*, p. 1255.—Ce passage est en contradiction avec ce qu'il a dit dans l'Introduction, l. II, p. 1054 et 1058. Voyez au précédent chapitre, p. 201 et 205.

faute de raisons évidentes pour la soutenir. Mais nous leur demanderons ce qu'ils pensent de leurs maîtres qui ont enseigné cette foi. « Nous tenons « du seul Boèce tout que nous savons de l'art de « l'argumentation en usage aujourd'hui, et c'est de « lui que nous avons appris tout ce qui fait la force du « raisonnement. Nous savons que c'est encore lui « qui a disserté sur le dogme de la Trinité, exacte- « ment et philosophiquement, en se conformant à la « classification des dix catégories [1]. Accuseront-ils « le maître même de la raison, et diront-ils qu'il « s'est égaré dans l'argumentation, celui de qui ils « font gloire de l'avoir apprise? Quoi? le maître n'aura « pas aperçu ce qu'aperçoivent ses disciples! il n'aura « pas vu par quelles raisons on peut infirmer ce qu'il « soutenait! Je pardonne à leur impudence; qu'ils « nous enlèvent ce qu'ils voudront, ceux qui ne sa- « vent point épargner leurs maîtres, pourvu qu'ils « ne troublent pas la foi des simples, et que par les « lacs des sophismes où déjà ils sont eux-mêmes « enveloppés, ils n'entraînent pas les autres dans la « fosse où ils sont tombés. Pour éviter un tel danger, « il ne reste qu'à demander à Dieu un remède contre « la contagion; qu'il brise les machines de guerre « de ceux qui s'efforcent de détruire son temple par « les coups redoublés du bélier de leurs argu- « ments.

« Mais enfin, puisque l'importunité de ces que- « relleurs ne peut être réprimée par l'autorité ni des « saints, ni des philosophes, et qu'il faut absolu-

[1] On a vu qu'il est douteux que ces ouvrages théologiques soient de Boèce. (c. I, p. 160.)

« ment leur résister par le raisonnement humain,
« nous avons résolu de répondre aux fous suivant la
« folie, et de pulvériser leurs attaques par les moyens
« qui leur servent à nous attaquer[1]. »

Ici Abélard, rentrant peut-être plus complétement dans sa vraie pensée, revient à l'idée qu'il faut prendre aux incrédules leurs armes, et les confondre par leurs propres arguments. « Si cette obscurité si « profonde aveugle notre raison, qui se signale plus « par la religion que par le génie, et si à tant de re- « cherches des plus subtiles, notre petitesse ne suffit « pas ou succombe vaincue, que nos adversaires « n'imaginent point pour cela d'incriminer ou de « censurer notre foi, qui n'en vaudrait pas moins en « elle-même, quand un homme aurait faibli dans la « discussion. Que personne ne m'impute à présomp- « tion d'avoir entrepris ce que je n'aurai pas accom- « pli; mais qu'il pardonne à une intention pieuse « qui suffit auprès de Dieu, si l'habileté fait défaut. « Tout ce que nous exposerons sur cette haute phi- « losophie, nous professons que c'est une ombre et « non la vérité, une certaine ressemblance et non la « chose même. Quel est le vrai? Dieu le saura. Quel « est le vraisemblable et le plus conforme aux rai- « sons philosophiques? je pense que je le dirai. En « cela, si mes fautes veulent que je m'écarte de la pen- « sée et du langage catholiques, qu'il me pardonne, « celui qui juge des œuvres par l'intention, prêt que « je suis toujours à donner toute satisfaction en effa- « çant ou corrigeant tout ce qui sera mal dit, lors-

[1] *Theol. Chr.*, p. 1256.

« qu'un fidèle m'aura redressé par la vertu de la rai-
« son ou l'autorité de l'Écriture[1]. »

III. La trinité des personnes qui sont en Dieu, est un seul Dieu[2]. « La religion de la foi chrétienne tient « invariablement, croit salutairement, affirme con- « stamment, professe sincèrement que le Dieu un est « trois personnes, le Père, et le Fils, et le Saint- « Esprit, un seul dieu et non plusieurs dieux, un « seul créateur de toutes choses visibles et invisi- « bles..... un en tout, sauf en ce point, la distinc- « tion des personnes. » Elles ne sont pas trois dieux ni trois seigneurs, mais trois personnes, dont chacune n'est aucune des deux autres, quoique chacune soit Dieu tout entier. La substance des trois personnes, ou la substance de Dieu, est donc simple et une; c'est une essence indivise, une puissance, une majesté, une gloire, une raison, une opération; en un mot, la seule exception à l'unité divine est dans la différence des propriétés; celle d'une personne ne peut jamais être transportée dans une autre, car elle ne serait plus propriété, mais communauté.

Certaines choses sont dites de Dieu qui ne peuvent être entendues que d'une des personnes et non de plusieurs. Quand on dit que Dieu est inengendré, cela ne peut s'entendre que du Père, car le Saint-Esprit, qui n'est pas engendré, n'est pas pour cela inengendré. Ce qui n'est pas juste n'est pas nécessairement injuste; exemple, une pierre ou un arbre.

[1] *Id., ibid.*, p. 1256-1258. Ceci est repris du prologue de l'Introduction, p. 974. — Voy. ci-dessus, p. 185.
[2] *Theol. Chr.*, l. III, p. 1258-1270.

Certaines choses peuvent être dites de Dieu qui s'appliquent soit collectivement, soit séparément, à toutes les personnes ou à chacune; ainsi Dieu, Seigneur, Créateur, Tout-Puissant, Éternel, etc., cela peut se dire de toute la Trinité et de chaque personne de la Trinité. Certaines choses ne peuvent se dire que des trois ensemble, ainsi le nom même de Trinité : Dieu est la Trinité, Dieu est père; le Père n'est pas la Trinité, Trinité est le nom propre des trois ensemble. Enfin il y a un nom, un seul qui convient à chacune d'elles, mais non à toutes ensemble, c'est le nom même de personne; il convient à toutes, mais séparément et non simultanément.

Dans cette trinité des personnes, aucune n'est substantiellement différente des deux autres, aucune n'en est numériquement séparée; chacune est différente de chaque autre seulement par la propriété, non, encore une fois, dissemblable substantiellement ou numériquement, comme le croit Arius. Ainsi le Père n'est pas autre chose (*aliud*) que le Fils ou le Saint-Esprit, ni le Fils que le Saint-Esprit; il n'est pas autre chose en nature, mais il est autre (*alius*) en personne : celui-ci n'est pas celui-là, mais il est ce qu'est celui-là. Socrate est différent numériquement de Platon, c'est-à-dire qu'il est autre par la distinction de l'essence propre, mais il n'est pas autre chose, c'est-à-dire qu'il n'est pas substantiellement différent, puisque tous deux sont de même nature, quant à la communauté de l'espèce : l'un et l'autre est homme.

« Rien n'est en Dieu qui ne soit Dieu. » Car tout ce qui existe dans la nature ou est éternel, et c'est

Dieu, ou a commencé, et vient de Dieu; hors de là, il n'y a que le péché et l'idole, qui sont nos œuvres et non les œuvres de Dieu. La sagesse, la puissance qui sont en Dieu sont Dieu même. Si l'on prétend que les qualités de Dieu soient en lui, sans être ni lui ni créées par lui, mais qu'elles demeurent éternellement en lui ou sont coéternelles à la divine substance dans laquelle elles sont, nous demanderons si elles sont en Dieu substantiellement ou accidentellement. Si elles y sont substantiellement, elles constituent la substance de Dieu, elles sont alors antérieures (*priores*) à Dieu, comme la raison est dite antérieure (*prior*) à l'homme, étant sa forme constitutive. Ainsi, par exemple, le Dieu sage serait constitué par la substance de la divinité et la sagesse, il serait un tout composé de matière et de forme, il aurait un principe. Si, au contraire, les qualités lui appartiennent accidentellement, Dieu est sujet aux accidents, proposition condamnée par tous les philosophes et tous les catholiques. L'accident peut être ou ne pas être, il est *mutable*, *amissible*, il dépend de l'altérabilité du sujet; on peut dire qu'il est la forme d'une chose corruptible; comment serait-il compatible avec la nature divine? La sagesse ne pouvant être en Dieu une forme ni substantielle ni accidentelle, il reste qu'elle est Dieu, et de même la puissance, et de même les autres attributs.

Dieu n'est une substance qu'autant que c'est une substance unique, incomparable, au delà ou au-dessus de la substance; de même, les propriétés qui sont dans cette substance ne peuvent être régu-

lièrement appelées formes ni accidents, et elles n'ont d'autre effet que la distinction des personnes; et cette différence n'est pas celle de la personne de Socrate à celle de Platon, les trois personnes n'ayant qu'une essence, tandis que Socrate et Platon n'ont pas la même essence ou la même substance essentielle. Grande et subtile distinction; il faut que l'identité d'une substance unique, l'unité indivisible de l'essence, ne fasse pas obstacle à la diversité des personnes, et ne nous conduise pas à l'erreur de Sabellius; il faut que la diversité des personnes ne soit pas un empêchement à l'unité de la substance, et ne nous jette pas dans l'erreur d'Arius.

On ne voit pas bien comment Abélard conciliera ces idées générales avec l'attribution de la puissance au Père, de la sagesse au Fils, de l'amour au Saint-Esprit, et aucun théologien qui adopte en tout ou en partie cette répartition ne nous a paru clair et conséquent. Abélard ne l'abandonne pourtant pas, et il présente même d'une manière spécieuse la réserve d'une part éminente dans la puissance en faveur du Père, car les autres attributions ne sont pas contestées. Tout ce qui concerne la puissance est, dit-il, attribué au Père; d'abord la création est tirée du néant, et le Père crée par son Verbe, non le Verbe par le Père; c'est le Père qui donne pouvoir et mission, c'est lui qui envoie le Fils (Galat., IV, 4) de qui il est écrit qu'il s'est rendu obéissant à son Père (Phil., II, 8). Dans ses souffrances, c'est le Père que le Fils invoque, et il parle toujours de son pouvoir comme d'un don que le Père lui a fait. Quant à la sagesse dans le Fils, elle est nommée

textuellement dans l'Écriture. Saint Jean dit aussi que le Père a donné tout jugement au Fils (v, 22), et le Verbe est *le Logos*, et *le Logos* est la raison, dit saint Augustin [1]. Que la distribution des dons de Dieu appartienne au Saint-Esprit, c'est ce qu'on lit partout; à lui donc tout ce qui vient de la bonté. Ainsi la distinction des trois propriétés se justifie. « Le dialecticien peut être le même que l'orateur, « mais son attribut comme orateur n'est pas le même « que comme dialecticien [2]. »

Si nous n'avions crainte de fatiguer le lecteur des redites nécessaires de l'argumentation scolastique, il y aurait ici une controverse merveilleuse de subtilité à dérouler devant lui; mais il faudrait la donner tout entière, car elle brille surtout par les détails, par cette méthode minutieuse qui ne néglige aucune des formes successives du raisonnement, qui poursuit la même pensée sous toutes les expressions possibles de la science. La grandeur manque à cette discussion, mais non la rigueur, la sagacité, l'opiniâtreté; les mathématiques seules offrent des exemples analogues, parce qu'elles ont seules une langue comparable et supérieure encore comme instrument d'analyse à la langue systématique des péripatéticiens du moyen âge.

Nous renonçons à donner, même par échantillons, cette controverse, qui, sérieuse pour le fond, semblerait puérile de forme; mais nous devons dire qu'elle nous paraît embrasser tout l'ensemble des objections élevées de tout temps contre le dogme par les

[1] *Quæst.* LXXXIII, c. XLIV.
[2] *Th. Chr.*, p. 1309-1311.

adversaires du christianisme. Quinze de ces objections attaquent la Trinité au nom de l'unité; huit, la Trinité admise, sont dirigées contre l'unité; toutes reviennent à cette argumentation : La Trinité est nominale ou réelle. Nominale, elle n'est qu'une notion arbitraire; autant de noms peuvent être donnés à la divinité, autant elle devrait compter de personnes, et il est étrange que des noms, accidents passagers des langues humaines, constituent des choses éternelles. Réelle, la Trinité est la triplicité de substance, car l'unité de substance est la condition de toute réalité : trois personnes réelles ne peuvent être consubstantielles. Que devient alors l'unité de Dieu? Trois personnes sont trois choses; dire qu'elles sont semblables, c'est dire qu'elles diffèrent en quelque chose, et si elles diffèrent, l'unité numérique de l'essence est impossible. La question qu'Abélard résume ainsi, Grégoire de Nazianze la posait dans ces vers :

Πῶς ἡ μονὰς τριάζετ' , ἡ τριάς παλιν
Ἑνίζετ' ; (XI, *de Vit. sua.*)

Abélard a raison de dire que toute la difficulté scientifique de ces objections est celle de concevoir la diversité des personnes, sans leur assigner aucun des modes de différence admis par les philosophes; mais il ajoute aussitôt que la nature singulière de la divinité doit bien exiger un langage singulier. Platon n'ose dire ce que c'est que Dieu, la sagesse incarnée seule l'a dit : « Dieu est esprit. » (Jean, IV, 24.) Mais c'est un esprit auprès duquel tout autre est corporel et grossier. Nos docteurs, « qui ramènent « tout à la logique, » n'ont pas même osé mettre

Dieu au nombre des choses, à peu près par le même scrupule qui décidait Platon à insérer entre nulle substance et quelque substance, entre le néant et les réalités actuelles, son *Hyle*, cet être informe, matière universelle qui n'est aucun être et d'où tous les êtres sont pris, *materia, mater rerum*. Aux difficultés de la science humaine, il y a donc une première réponse générale dans cette parole de saint Jean : « Ce qui est de la terre parle de la terre. » (III, 31.) Souvenez-vous que, comme votre science, votre langage est terrestre. Les maîtres n'osent faire de Dieu ni une substance ni aucune chose; essayez donc, après cela, de concilier la divinité et vos dix catégories, ou plutôt distinguez profondément l'incréé du créé, et tâchez d'avoir deux langages.

N'imitez pas cependant ces hérétiques d'hier, théologiens en titre, qui, du haut de la chaire enseignante, annoncent que Dieu ne peut être Père, Fils ou Saint-Esprit accidentellement, et que les propriétés des personnes sont nécessairement réelles en dehors de son essence, si l'on ne veut que la Trinité s'évanouisse. Il ne faut pas chercher une différence plus grande entre Dieu le Père et Dieu le Fils qu'entre un homme père de celui-ci et le même homme fils de celui-là. S'il est vrai qu'en Dieu tout est Dieu, ce n'est que relativement qu'il peut porter un autre nom que Dieu. Les propriétés des personnes sont donc des relations. Ce que signifie la distinction des personnes, c'est que par disjonction on dit Dieu le Père, Dieu le Fils, Dieu Saint-Esprit; c'est une distinction relative, ce sont des noms relatifs; seulement il ne s'agit point de relation à une

autre personne. Le terme auquel le premier terme est relatif manque, ou plutôt les relations de Dieu sont à Dieu même : le Père est père de Dieu, le Fils fils de Dieu, le Saint-Esprit procède de Dieu; aussi la théologie appelle-t-elle les relations *relations intérieures de la divinité*[1].

Les trois personnes ne sont pas nécessairement trois êtres, trois choses, *tria;* cette expression synthétique *la trinité des personnes* n'emporte pas une division nécessaire de ses éléments, pas plus que *le vingt et unième* n'est séparément *le vingtième* et *le premier*, pas plus que *la demi-maison* n'est divisément *la maison* et *la demie*, pas plus que le verbe *fait chair* n'est *fait* ou créé. Dieu est trois en ce sens qu'il est triple de propriété ou de définition; il n'est multiple qu'en personnes, c'est-à-dire en propriétés personnelles. La similitude entre les personnes n'entraîne aucune distinction substantielle. Pourquoi ne tiendrait-on pour semblables que des choses qui diffèrent numériquement? Pourquoi celles qui ne sont distinctes que par les propriétés, n'admettraient-elles pas un rapport de similitude? La proposition et la conclusion sont choses semblables sous plusieurs rapports, et cependant elles ne sont pas choses séparées numériquement; elles ne sont pas deux choses, puisque une conclusion est à la fois conclusion et proposition.

[1] « Opponunt Deum non esse tres personas nisi etiam tria. » (*Theol. Chr.*, l. IV, p. 1292.) La réponse à cette objection repose sur une différence entre *tres* et *tria*, conforme également au langage dialectique (car *tria*, c'est *tres res*, tandis que *tres* se rapporte à *personæ*) et au texte de l'Évangile : *καὶ οὗτοι οἱ τρεῖς ἕν εἰσι*, les trois sont un, *unum*. (I Ep. de Jean, V, 7.) Mais par malheur en grec *τρεῖς* ne peut se rapporter à *personnes*, *πρόσωπα*.

Mais on dit que, d'une part, chacune des trois personnes est Dieu, essence divine; que, d'une autre part, aucune d'elles n'est l'une des deux autres, et l'on conclut qu'elles sont plusieurs dieux ou plusieurs essences divines. Il faut répondre en contestant ce passage du singulier au pluriel. Socrate est le frère d'un homme, Platon est le frère d'un autre; Socrate et Platon sont-ils frères? Deux hommes sont chacun une intelligence; l'intelligence est-elle donc plusieurs choses et non pas une chose? Chaque être a sa durée, ou dure son temps; y a-t-il donc des temps différents? Le temps n'est-il pas unique? Tous les membres d'un homme font un homme, de tous ces membres on peut dire : c'est un homme; coupez une main, l'homme reste, mais ne se double pas, il n'y a toujours qu'un homme. D'où vient donc que parce que chaque personne de la Trinité est Dieu, les trois personnes feraient trois dieux? Un homme qui sait trois arts est trois artistes, et non trois hommes. Tout dépend donc de l'idée qu'on se fait de la différence qui constitue chaque personne. Il est enseigné que c'est une différence de définition, non d'essence. L'honnête et l'utile ne sont pas la même chose, ils se définissent différemment, quoique l'honnête soit utile. L'orateur et le grammairien ne sont pas identiques, quoique la même essence soit le sujet du grammairien et de l'orateur. Ainsi le Père et le Fils sont différents avec la même substance; l'un n'est pas l'autre pour cela. Si l'on dit quelquefois *le Père est le Fils*, cela signifie que le Fils est Dieu comme le Père, mais non qu'il soit par les propriétés le même que (*idem quod*) le Père. Sans

doute il ne faut pas trop s'attacher aux termes; « encore faut-il que les termes soient catholiques.... « On ne doit point forcer les expressions figuratives « qui ne sont point prises dans le sens propre, ni les « pousser au delà de ce que prescrit l'usage et l'auto- « rité. » De ce qu'on dit que Dieu ne connaît pas les méchants, doit-on conclure que Dieu ne connaît pas tout? Ces mots : *J'adore la croix*, signifient-ils que j'adore un bois insensible? Transportés des créatures au créateur, les noms de père et de fils acquièrent une signification spéciale, expriment une relation qui n'a point sa pareille. Quand on parle de Dieu, la plus grande discrétion, c'est-à-dire le plus grand effort de discernement, est nécessaire. Gardons-nous des expressions qui pourraient, contre les paroles d'Athanase, conduire à la confusion des personnes, *neque confundentes personas*. En vain invoquerait-on la règle du syllogisme : Tout ce qui s'affirme du prédicat s'affirme du sujet, ou bien si A est B et que B soit C, A est C; il faudrait donc l'entendre comme si, dès qu'une chose est dite d'une autre chose, tout propre du prédicat était propre du sujet, et admettre par exemple que si cet homme est ce corps, comme ce corps est ce qui ne s'anéantit pas, cet homme est ce qui ne s'anéantit pas. Les distinctions du bon sens doivent présider à l'emploi des règles de l'art.

La relation qui constitue la propriété de chacune des trois personnes, a quelque chose de mystérieux; elle ne rentre pas exactement dans les cadres de la science, elle ne peut donc être exprimée que par des similitudes, *sub quadam pia similitudinis umbra*. Les

comparaisons sont permises, mais il faut s'en défier, aussi les voyons-nous employées dans cet ouvrage avec beaucoup de réserve. Celle du sceau d'airain fait place à une comparaison prise d'une image de cire, et c'est avec brièveté et précision qu'Abélard en use pour expliquer, en quelque manière, la génération du Fils. Comme l'image de cire est de la cire (*ex cera*), comme l'espèce est du genre, la sagesse divine, étant une certaine puissance, est de la puissance divine (*ex potentia*); et en ce sens l'homme est la même chose que l'animal, l'image de cire la même chose que la cire, mais sans réciprocité. Semblablement, le Fils est de la même substance que le Père, la sagesse est essentiellement puissance, mais il n'y a pas identité absolue. La sagesse est comme une partie de la puissance; il faut dire *comme* une partie, parce que Dieu est indivisible. Le Fils est du Père comme la sagesse est de la puissance, voilà la génération. Quel mode de génération? Le Père ou la puissance est-il matière, cause, principe, antécédent quelconque du Fils ou de la sagesse? Nulle de ces expressions ne doit être prise au propre : la matière est assujettie à la forme, mais non pas Dieu; la cause suppose l'effet, et le Fils n'est point un effet; le principe, l'origine, ne s'applique point à un être éternel qui a dit de lui-même : *Principium qui et loquor vobis* (Johan., VIII, 25); rien en Dieu ne peut être l'antécédent de Dieu même [1]. Aucune

[1] Tout ceci est d'une orthodoxie plus rigoureuse que l'Église même ne l'exige. Plus d'un Père a, sans encourir aucune censure, employé des expressions qu'Abélard s'interdit, et il cite ici même, en les désapprouvant, des paroles de saint Augustin qui conduiraient aisément à l'hérésie, par

priorité d'essence non plus que de dignité n'est possible entre les personnes divines. Le Père n'est point d'un autre ni par un autre, tandis que le Fils est du Père et par le Père; mais cette différence ne constitue aucune supériorité. La génération ne constitue aucune priorité, parce qu'elle ne suppose aucune succession. Dieu, en engendrant le Fils, ne s'engendre pas lui-même et n'engendre pas un autre Dieu que lui; mais c'est un acte de génération éternelle : le Fils est engendré toujours (*gignitur*), et toujours il est engendré (*genitus est*); les relations des personnes de la Trinité sont coéternelles[1]. Resterait à examiner ce que c'est qu'être d'un autre, par un autre, *esse ab alio*, si cela ne veut pas dire avoir un autre pour cause, principe ou matière, ou tout au moins si cela n'exprime pas la génération d'une substance détachée d'une autre substance; mais c'est là précisément ce qu'Abélard ne discute pas. Il affirme, et c'est tout. Il pose les expressions reçues, consacrées, et s'abstient de les définir à fond. Ce parti pouvait être le plus sage, mais bien plus sage encore il eût été de dire sans commentaire et comme axiome, non de la raison, mais de la foi : « Jésus-« Christ est le fils de Dieu et il est Dieu. »

Abélard ne s'en est pas tenu là; l'Église ne s'en tient pas là. Elle analyse les termes, et elle explique

exemple que le père est *la cause* de sa sagesse, qu'il est *le principe* de la divinité, etc. (*Th. Chr.*, l. IV, p. 1321.)

[1] *Th. Chr.*, l. IV, p. 1324-1326. Ce point a été contesté. L'auteur d'une dissertation contre Abélard (*Anonymus Abbas*) trouve contraire à la dignité du Fils de dire qu'il soit toujours actuellement engendré, *semper gigni*. Il faut dire qu'il est toujours un engendré, *semper genitum esse*. (*Disput adv. Ab. dogm.*, l. III, *in Bibl. Cisterc.*, t. IV, p. 251.)

ce qu'elle déclare incompréhensible. Le philosophe était donc autorisé à s'efforcer de *rapprocher de plus en plus la raison humaine de l'intelligence* des mys tères. C'est pourquoi il n'a rien négligé pour établir méthodiquement la foi touchant la Trinité, « cette « foi qui lui paraît ne manquer à personne. » Indépendamment des citations des anciens, ceux-mêmes, dit-il, qui repoussent les mots sacramentels de notre foi, *Dieu le père*, *Dieu le fils*, sont d'accord avec nous sur le fond de l'idée. Demandez-leur s'ils croient à la sagesse de Dieu, s'ils croient à sa bonté ; cette croyance suffit; avec cet aveu, on peut convertir les plus éloignés de nous. C'est pour eux qu'il est écrit : « On croit du cœur à la « justice. » (Rom. x, 10.)

« Voilà, dit Abélard en finissant, ce que nous « avons osé écrire touchant la plus haute et incom« préhensible philosophie de la Divinité, incessam« ment forcé et provoqué par l'importunité des « infidèles, n'affirmant rien de ce que nous disons, « et ne prétendant pas enseigner la vérité que nous « faisons profession de ne pas savoir. Mais ceux qui « se glorifient de combattre notre foi, ne cherchent « pas non plus la vérité, mais le combat. Attaqués, si « nous pouvons leur résister, il doit suffire que nous « nous défendions. Ceux qui se font agresseurs, s'ils « ne triomphent, succombent dans leur dessein et « disparaissent. Et puisqu'ils nous attaquent princi« palement avec des raisons philosophiques, nous « aussi nous avons de préférence recherché celles « qu'on ne saurait pleinement entendre, si l'on n'a « consacré ses veilles aux études philosophiques et

« surtout dialectiques. Il était vraiment nécessaire « que notre résistance à nos adversaires usât des « moyens qu'ils acceptent, nul ne pouvant être « accusé ou réfuté que sur les points accordés par « lui, pour que ce jugement de la vérité fût ac- « compli : *Sur le témoignage de ta propre bouche,* « *mauvais serviteur, je te condamne*[1]. »

On ne sait plus guère la théologie; et peut-être pensera-t-on que ces distinctions infinies sur la nature de la Trinité sont l'œuvre spéciale du génie subtil d'Abélard, tout au moins un produit passager de l'esprit ingénieusement frivole des scolastiques, et dans tous les cas une collection dangereuse d'idées hasardées et d'hérésies en germe. Qu'on se rassure, Abélard a très-peu inventé. Sauf quelques arguments de détail, il ne sort pas du cercle tracé par les théologiens. Des questions qu'il parcourt, bien peu ont été inconnues des Pères de l'Église; toutes se sont perpétuées dans les écoles de théologie. Nous devons même ajouter qu'en général les solutions qu'il donne sont légitimes, et que, même sur les points abandonnés à l'appréciation des docteurs, sur les *questions* restées *ouvertes*, il se décide communément pour le sentiment le plus correct et le mieux autorisé. Il faut ici qu'on daigne nous en croire, sans nous demander nos preuves. Mais si l'on veut feuilleter, non pas Richard de Saint-Victor, saint Thomas, Albert le Grand, non pas les docteurs de l'école, mais tous les théologiens sérieux jusqu'au XVIIIe siècle, par exemple le P. Petau, qui ne passe

[1] *Theol. Chr.*, l. IV, p. 1344. — Luc, XIX, 22.

point pour avoir fait abus de scolastique, on verra que les questions traitées par Abélard, et bien d'autres non moins subtiles, non moins délicates, font une partie essentielle de la science théologique, et sont assez souvent résolues par les meilleures autorités dans le même sens que par le docteur auquel saint Bernard disait anathème.

Nous n'entendons pas dire cependant que tout soit, au point de vue de l'orthodoxie, irréprochable dans Abélard. Au reste, on en va mieux juger.

CHAPITRE IV.

DES PRINCIPES DE LA THÉOLOGIE D'ABÉLARD. — OBJECTIONS DES CONTEMPORAINS.

Arrêtons-nous quelques moments, et recherchons comment la doctrine d'Abélard touchant la nature de Dieu, a été jugée, comment nous devons la juger nous-mêmes. De toutes ses théories, sa théorie de la Trinité fut la plus fatale à son repos. Pour elle, il fut condamné à Soissons, et lorsque vingt ans plus tard il éclaircit et compléta son premier ouvrage par un second, c'est encore de ses idées sur la Trinité qu'il eut principalement à répondre devant le concile de Sens. Contre ce point capital de sa théologie, les griefs de l'Église sont déposés dans les écrits de Guillaume de Saint-Thierry, de Geoffroi d'Auxerre, de Gautier de Mortagne, de Gautier de Saint-Victor, et surtout de saint Bernard, le véritable auteur de la perte d'Abélard [1]. C'est là que nous

[1] Guillelm. S. Theod. *Disputatio adv. P. Abœl. ad vener. Gaufredum, carnut. episc. et B. Bernardum, clar. abb.* (*Biblioth. Patr. Cisterc.*, t. IV, p. 112-126.) — *Disputatio anonym. Abbat. adv. P. Abœl. dogmata.* (*Ibid.*, p. 238-258.) — Gualter. de Mauritan., episc. laudun., *Epistola adv. P. Abœl.* (*Spicileg.*, D. Luc d'Achery, ed. 1723, t. III, p. 524.) — L'ouvrage en quatre livres de Gautier de Saint-Victor (*Liber M. Walteri, prior. S. Vict., Paris.*) n'a pas été publié. Il était dirigé contre Abélard, P. Lombard, Gilbert de la Porrée et Pierre de Poitiers. Il est connu par de longs extraits que Duboulai en a donnés. (*Hist. univ. parisiens.*, t. II, p. 629-650.) — *S. Bernardi Epist.* CLXXXVII et seq., CCCXXXVII et seq. et *Tract. contr. error. Abœl. seu Opusc.* XI. (*Op. omn.*, v. I, t. I et II.) — Hugues et Richard de Saint-Victor ont aussi critiqué ou indirectement réfuté

irons chercher ces griefs pour les exposer et les discuter.

I.

La méthode générale d'Abélard était le premier. Il veut traiter l'Écriture sainte comme la dialectique, dit Guillaume de Saint-Thierry, et il contrôle la foi par la raison. Par là, dit Gautier de Mortagne, il a ramené la foi à n'être qu'une simple opinion. Et dans la lettre célèbre où saint Bernard, s'adressant au pape, réunit et discute les principaux chefs d'accusation, il commence par celui-là [1].

« Nous avons en France un théologien nouveau, « devenu tel d'ancien maître qu'il était, et qui après « s'être joué dès son premier âge dans l'art dia- « lectique, s'égare maintenant dans la science de « l'Écriture sainte. Il s'efforce de ranimer de vieux « dogmes assoupis et déjà condamnés, les siens et « ceux des autres, et de plus il en ajoute de nou- « veaux. Comme de toutes les choses qui sont au- « dessus du ciel et au-dessous de la terre, il ne « daigne rien ignorer, excepté la sainte ignorance « (*nihil præter solum nescio quid nescire*), il lève la « face vers le ciel et scrute les profondeurs de « Dieu; puis, revenant vers nous, il nous rapporte « des mots ineffables qu'il n'est pas permis à

certaines opinions d'Abélard (Hugon. S. Vict., *Op.*, 3 vol. in-fol., 1648, t. III, *Summ. sent.*, Tract. I, p. 430. *De Sacram.*, l. II, pars XIII, c. VII, p. 668. — Rich. S. Vict. *Op. passim.*) — Bernard de Luxembourg, dans son *Catalogus hæreticorum*, fol. lxiiij, veut qu'une des épîtres de saint Anselme soit dirigée contre Abélard; mais c'est une erreur évidente.

[1] *Ab. Op.*, p. 276, et S. Bernardi *Op.*, *Ep. ad pap. Innocent.*, t. I, ep. CXC; et t. II, p. 626.

« l'homme de prononcer. Et prêt à rendre raison de « tout, il présume des choses au-dessus de la raison, « contre la raison, contre la foi. Quoi de plus « contraire en effet à la raison que l'effort de sur- « monter la raison par la raison? Et quoi de plus « contraire à la foi, que de refuser de croire à rien « de ce qu'on ne peut atteindre par la raison? En- « fin voulant interpréter cette parole du sage : *Qui « croit vite est léger de cœur* (Eccles. XIX, 4.) : Croire « vite, dit-il, c'est accorder la foi avant la raison, « tandis que Salomon n'a point voulu dans cet en- « droit parler de la foi en Dieu, mais de la crédulité « mutuelle entre les hommes. Car pour la foi en « Dieu, le pape saint Grégoire nie qu'elle ait aucun « mérite, si la raison humaine l'appuie de son expé- « rience. »

Abélard n'a jamais prétendu surprendre par le raisonnement les secrets de Dieu, ni sacrifier la foi à la raison. Sans doute il a mal à propos appliqué à la foi religieuse une parole de l'Ecclésiastique, qui n'a trait qu'à la crédulité dans les relations des hommes; c'est une maxime de morale pratique, ou même de prudence humaine, comme il y en a tant dans les livres du Sage; ce n'est point une règle de foi. Mais quel est le théologien qui ne s'est jamais emparé de passages de l'Écriture, pour leur attribuer une valeur dogmatique? La distinction du sens littéral et du sens figuré semble tout autoriser d'avance. Dans les écrivains sacrés, dans les prédicateurs, bien des citations sont des applications ingénieuses plutôt que des témoignages directs. Il faut donc écarter le texte et voir la pensée. Quand Abé-

lard dit qu'on doit comprendre ce qu'on enseigne, il répète ce que saint Augustin, qu'il cite, avait exprimé presque dans les mêmes termes[1]. Cette pensée ne cesse d'être la chose la plus simple que lorsqu'elle devient le principe d'une méthode théologique. Il s'agit alors de la question générale de l'application de la raison à la foi.

Faut-il dans l'étude de la théologie mettre la raison humaine en interdit? L'affirmative n'est pas soutenable. La raison humaine est apparemment aussi indéfectible que l'Église, et la foi la plus absolue maîtrise la raison et ne la supprime pas; si l'on voulait prendre à la lettre certains anathèmes des saints et même des apôtres, pour professer en thèse l'incompatibilité radicale de la raison et la foi, tous les écrivains sacrés protesteraient à l'envi. Quand tout est calme, quand on n'abuse point de leurs concessions, le christianisme n'a point d'apologistes qui ne cherchent à concilier ces deux choses, la foi et la raison. Seulement elles sont conciliables *jusqu'à un certain point;* toute la difficulté gît dans l'appréciation des droits respectifs, et dans la fixation des conditions de l'alliance. De là vient qu'on trouve dans les auteurs des passages contradictoires, et tantôt pour, tantôt contre la raison. Tout chrétien est rationaliste, tout chrétien est croyant en une certaine mesure, et celui qui en invoquant la raison, témoigne d'une adhésion sincère à la foi chrétienne, d'un attachement scrupuleux à la tradition, nous paraît irréprochable, au moins tant

[1] *Introd.*, l. I, p. 985, et l. II, p. 1063. Voyez nos chapitres précédents *passim*.

qu'il reste dans les termes généraux. Dans ces termes, nous croyons à l'entière innocence d'Abélard. Il s'est bien proposé d'enseigner, ou plutôt de *défendre* la foi par la raison, mais, sans cesse il l'a déclaré, la foi des apôtres, non une foi nouvelle; voulant expliquer le dogme plutôt que le prouver, le rendre intelligible plutôt que démonstratif; jaloux seulement de satisfaire les esprits exigeants qui tiennent à se rendre compte de ce qu'ils croient, et de confondre les raisonneurs infidèles qui rejettent tout ce qui ne se discute pas. Il parle avec soumission de l'autorité, avec respect de l'Église, avec modestie de son entreprise, avec défiance de ses lumières[1].

Mais sortez des termes généraux, et peut-être concevrez-vous mieux les scrupules et les alarmes de ses adversaires. D'abord, si les conséquences auxquelles l'a conduit sa méthode étaient fausses ou dangereuses, sa méthode serait suspecte; il faudrait au moins se défier de l'esprit dans lequel il l'emploie. Aussi saint Bernard, passant immédiatement à l'examen des opinions produites, s'attache-t-il à condamner la science par ses œuvres. Mais avant d'avérer jusqu'à quel point les œuvres d'Abélard déposent contre sa foi, il faut savoir si chez lui domine le principe de l'autorité ou le principe de l'examen; car de là dépend l'esprit d'un livre. Les études antérieures d'un écrivain, ses ouvrages publiés, le tour de ses idées, le genre de sa renommée, tout détermine sa tendance et classe son œuvre. Reconnaissons que toutes ces circonstances se réunissaient

[1] *Introd. prol.*, p. 974, l. II, p. 1065, 1070. — *Theol. Chr.*, l. III, p. 1256 et seq., l. IV, p. 1316, 1344.

pour dénoncer Abélard, en quelque sorte, dès qu'il s'avisait de théologie. Chrétien de cœur, orthodoxe d'intention, il était rationaliste par la nature et les antécédents de son génie; il n'avait touché à rien sans innover en quelque chose; il s'était constamment targué de penser sans maître, ou même de faire changer de maître à l'esprit humain, prétention de mauvais augure et de funeste conséquence !

Le rationalisme chrétien n'est pas formellement défendu ni condamnable de plein droit. Certaines écoles théologiques le redoutent et le fuient; pour toutes, il est sur une pente périlleuse, et l'on ne citera pas, je crois, d'acte solennel qui l'ait prescrit ou recommandé; mais il est permis, et d'imposantes autorités ne lui manqueraient pas. Parmi les Pères, Origène, si l'on doit lui donner ce nom, a été le premier, dans toute la force du terme, un chrétien rationaliste, mais il a failli, et pour cela peut-être. Voyez avec quel soin Abélard se justifie de le citer, en s'appuyant de l'exemple de saint Jérôme [1]. Le modèle du philosophe chrétien, le type d'une orthodoxie raisonnée, paraît être saint Augustin; et encore dans notre temps, où les triomphes et les excès du rationalisme ont fait verser les écrivains sacrés du côté de l'autorité, qui sait s'il ne se trouverait pas des gens pour nous dire qu'Augustin est plus digne de respect que d'imitation? Le livre le plus détesté peut-être depuis deux siècles par les défenseurs en titre de l'unité, porte ce nom : *Augustinus;* celui qui l'écrivit n'entendait certainement pas falsifier saint Augustin, et en voulant le reproduire, il a scandalisé

[1] *Introd.*, l. II, p. 1042 et 1045. — *Theol. Chr.*, l. II, p. 1199.

l'Église. Ne nous étonnons donc pas qu'Abélard, qui met sous la protection du nom de saint Augustin presque toutes ses hardiesses, ait pu s'égarer lui-même, ou du moins commettre la faute d'inquiéter le clergé. D'autres noms sont venus à son aide; il s'est réclamé de saint Jérôme, de saint Hilaire, de saint Isidore; avant lui, Bède avait allié la théologie aux connaissances philosophiques; on célébrait dans l'Église la dialectique de Lanfranc de Pavie et de Guillaume de Champeaux; saint Anselme avait donné une théorie de Dieu et de la Trinité qu'on n'a point dénaturée en la traduisant sous ce titre : *le Rationalisme chrétien*[1]. Mais Abélard a, plus hardiment, plus librement que ses contemporains, introduit dans l'exposition du dogme les procédés de la science et les formes de la logique. Les erreurs, inévitables peut-être en tout traité de théologie, ne pouvaient donc lui être pardonnées; l'auteur compromettait l'ouvrage, et je crois qu'on a moins condamné sa pensée que son exemple.

L'Église s'est placée dans une position difficile; elle ne s'en est pas tenue, elle ne pouvait s'en tenir à ces deux termes absolus et contradictoires, la folie de la croix, ou la sagesse du siècle; elle n'a pu prononcer un divorce éternel entre la foi et la raison. Comment, en effet, abjurer l'humanité? Tout homme en lui-même a deux esprits, l'esprit de foi et l'esprit d'examen; il ne saurait croire sans un peu comprendre, sans comprendre ou ce qu'il croit, ou pourquoi il croit, ou pourquoi il veut croire. Le

[1] *Le Rationalisme chrétien à la fin du* XI[e] *siècle ou* Monologium *et* Proslogium *de saint Anselme*, traduit par M. Bouchitté, 1842.

chrétien est homme, et à mesure que son intelligence est plus développée, il éprouve plus vivement le besoin de mettre sa croyance, si ce n'est en harmonie parfaite avec les conceptions de l'intelligence, du moins au niveau de ce qu'elles ont de plus élevé. Il ne veut pas que les Pythagore et les Platon paraissent, à un degré quelconque, en savoir plus que les sages inspirés du Saint-Esprit; ni que la doctrine qui illuminait un saint Paul ou un saint Jean, soit pour la pureté, la hauteur, l'ordre, la clarté même de l'expression, inférieure aux doctrines des écoles profanes. Il tend donc à faire de la religion une science, et cette tendance du chrétien éclairé a été de bonne heure celle de la société chrétienne. Entre la foi et la philosophie, l'Église a placé quelque chose qui n'est absolument ni l'une ni l'autre, qui participe de toutes les deux, et qu'on appelle théologie. La théologie est par sa nature une chose rationnelle, encore qu'elle ne soit pas exclusivement rationnelle; en elle viennent se rencontrer et se développer les deux esprits qui subsistent dans l'homme et dans l'Église; toute théologie est une certaine alliance de la raison et de la foi.

Dans les rares instants où l'Église est paisible et ne se croit point d'ennemis, elle nourrit dans son sein les deux esprits dont, à d'autres moments, elle signale les combats et veut proclamer l'incompatibilité. Suivant les temps, les écoles, les questions, ces deux esprits se font ou se refusent des concessions pacifiantes. Les termes auxquels ils transigent ne demeurent point invariables. Dès que la guerre se déclare, dès que les positions longtemps respec-

tées sont entamées ou paraissent menacées par le raisonnement, le sein de la théologie se déchire. La foi se défend en réduisant autant qu'elle peut la part laissée à la raison ; la raison avance en tâchant de s'agrandir sur le terrain qu'elle concède à la foi, jusqu'à ce qu'enfin, poussées aux dernières hostilités, l'une et l'autre prononcent ce mot insensé : Tout ou rien. Prétention vaine, impuissante ambition qu'engendre la chaleur du combat, et qui, pour réussir, aurait d'abord à changer l'humanité. A la guerre succède l'armistice ; jamais cependant la victoire n'est complète ni la paix profonde ; toujours deux esprits vivent dans la société chrétienne ; mais suivant que l'un ou l'autre domine, il caractérise les temps, les sectes, les hommes. On distingue toujours deux écoles et au besoin deux partis. A quelque âge que vous preniez la théologie, dans quelques limites qu'elle se renferme, vous la trouverez toujours divisée ou prête à l'être. Vous entendrez soutenir ici que la foi, supérieure à la raison, accepte à peine son secours et ne peut qu'être compromise par son alliance ; là, qu'elle n'a rien à redouter de la raison, parce qu'elle la satisfait, et doit s'appuyer sur celle qui la justifie. L'autorité spirituelle en général, l'Église gouvernante penchera vers la foi par l'autorité ; la pensée isolée du docteur, la méditation de l'école inclinera vers la foi par l'examen. Sans prétendre que l'une soit toujours entraînée à un superstitieux absolutisme, sans accorder que l'autre se laisse toujours aller à la révolte et à la licence, je crois vrai que de chaque côté s'élèvent ces funestes écueils où si souvent l'orgueil humain

fit échouer la vérité; et il faut bien convenir que l'Église, prenant quelquefois l'écueil pour le port, ne s'est pas toujours, pour sauver la foi, abstenue de la tyrannie.

Saint Bernard et Abélard représentent les deux esprits au XII[e] siècle. Mais ni l'un ni l'autre n'a poussé son principe aux dernières conséquences. Saint Bernard, qui avait peut-être la tyrannie dans l'âme comme toutes les natures faites pour commander, ne se porta point aux extrêmes rigueurs du pouvoir absolu, et, tout en condamnant le philosophe, il voulut raisonner, sinon avec lui, du moins contre lui. Abélard, quoiqu'il fût de nature opposante, et qu'un des mérites de son esprit fût l'indépendance, glissa moins encore sur la pente de la révolte que son adversaire sur celle du despotisme. Fidèle sujet de l'Église, il allia les témérités de l'intelligence avec la volonté sincère de rester dans l'unité.

La raison peut pénétrer dans la théologie, soit pour exposer le dogme, soit pour en établir la vérité. De là deux rationalismes, l'un plus réservé, l'autre plus radical. Le premier se borne à faire voir comment il faut comprendre les dogmes; le second aspire à montrer pourquoi il faut les croire, et celui-ci risque plus de s'écarter de la foi que celui-là. Ce n'est pas que l'un ne se lie à l'autre. Démontrer la foi due aux dogmes, ne va guère sans dire à quels dogmes; expliquer comment ils doivent être compris, c'est les supposer ou les prouver compréhensibles. C'est donc encore les soumettre à la raison qui, dans un cas, les éclaircit et dans l'autre, les fonde. Il est évident, toutefois, que l'entreprise de

la raison se chargeant de légitimer la foi, est plus périlleuse, et peut conduire à rendre la religion justiciable de la philosophie.

Cette dernière entreprise ne fut pas celle d'Abélard. Sa méthode est essentiellement l'exposition raisonnée des mystères, non la recherche de leurs titres à la croyance. Mais, en s'attachant à bien expliquer le sens des points de foi, il est amené par le procédé dialectique à les rapprocher à un tel degré des vérités philosophiques, qu'on dirait qu'il veut les confondre, et, pour rendre la religion plus raisonnable, *obsequium rationabile*, l'absorber dans la raison. Ainsi, sans avoir mis en question les vérités de la foi, sans avoir affiché la dernière prétention du rationalisme, il marche vers un but qui serait en définitive le terme du rationalisme. Que pourrait-on prétendre en effet au delà de cette conclusion dernière : La foi, c'est la raison ?

Cependant ces mots pourraient encore être entendus chrétiennement. Qu'on y songe, le rationalisme incrédule dit : la raison exclut la foi ; à l'autre extrémité, on dit : la foi exclut la raison. Entre ces deux pôles se placent deux opinions modérées et pourtant divergentes, qui diraient, l'une : la raison, c'est la foi ; et l'autre : la foi, c'est la raison.

Tout ceci prouve que le principe d'Abélard ne peut être définitivement jugé que par les conséquences qu'il en a tirées.

II.

Prenons donc qu'il n'a point élevé la question : Faut-il croire les dogmes? mais, posé qu'il faut

croire les dogmes, quel est le sens de ceux qu'il faut croire ?

Voici la première erreur d'interprétation que lui reproche saint Bernard : « Il établit que Dieu le Père « est une pleine puissance, le Fils une certaine puis- « sance, le Saint-Esprit aucune puissance. » A cet article, placé en tête de tous les actes d'accusation [1], Abélard a toujours répondu par une formelle dénégation : « Ce sont paroles que je repousse et déteste « ainsi qu'il est juste, non pas tant comme héréti- « ques, que comme diaboliques, et je les condamne « ainsi que leur auteur. Si quelqu'un les trouve dans « mes écrits, je me déclare non-seulement hérétique, « mais hérésiarque [2]. »

Guillaume de Saint-Thierry s'indigne de cette réponse ; un autre censeur, resté inconnu, est révolté d'un tel mensonge. Des bénédictins modernes s'étonnent d'une telle *impudence* [3]. Est-il donc vrai qu'Abélard ait entendu contester au Père et au Fils la toute-puissance divine, ce qui eût été lui contester la divinité ? Il n'y a qu'un Dieu, dit-il, il n'y a qu'un Tout-Puissant. Chaque personne est Dieu, donc chaque personne est le Tout-Puissant. Dès le concile de Soissons, il avait professé cette maxime de saint Athanase en présence de son juge incertain

[1] Cf. les historiens des conciles, et notamment *Ab. Op., in Præfat.* — D'Argentré, *Collect. judicior. de nov. error.*, t. I, p. 19. — S. Bern. *Op.*, v. I. — *Thesaur. nov. anecd.*, t. V, p. 1152. — *Hist. litt. de la France*, t. XII, p. 119, 120 et 139.

[2] *Ab. Op.*, *Apolog.* in princip., ou ep. xx, p. 331.

[3] *Thes. nov. anecd.*, t. V, p. 1148 et 1153, et *Bibl. Cist.*, t. IV ; Guill. S. Theod., *In Error. Ab.*, c. I, p. 113, et *Disput. anon. Abb.*, l. I, p. 240.

et troublé[1]. Et cependant il a dit : « Posons Dieu le « Père comme la puissance divine et Dieu le Fils « comme la divine sagesse, et considérons que la « sagesse est une certaine puissance.... une certaine « portion de la puissance divine qui est la toute- « puissance.— La bonté, désignée par le nom de « Saint-Esprit, n'est pas en Dieu quelque puissance « ou sagesse ; être bon n'est pas être sage ou puis- « sant.— La sagesse est une certaine puissance, tan- « dis que l'affection de la charité appartient plus à la « bonté de l'âme qu'à sa puissance.[2] » Que signifient donc ces paroles ? Est-ce que le Fils n'a qu'un peu de puissance, et le Saint-Esprit nulle puissance ? Mais la pensée contraire ressort constamment et clairement de la foi et de la doctrine d'Abélard. Il y aurait injustice, méprise à lui reprocher une induction éventuelle ou possible, comme une maxime établie. Il y aurait, comme il dit, *malice* dans l'imputation.

Voici son idée générale. Dieu est une seule substance et trois personnes : les personnes ne sont donc pas différentes de substance, ou distinctes par la substance, ainsi qu'on le devrait dire de toutes autres personnes. Alors elles ne peuvent différer que par leurs caractères propres, ou leurs propriétés. Ces propriétés ne sont pas celles de la substance divine ; les personnes ne sauraient se distinguer par les attributs de leur essence commune. Il faut donc

[1] *Introd.*, l. I, p. 982, 988, 989, 991, l. II, p. 1084. — *Theol. Chr.*, l. III, p. 1258. — Ab. Op., *In Symbol. Athan.*, p. 382. *Epist.* I, p. 24, et notre livre I, t. I, p. 93.

[2] *Introd.*, p. 1085, 1086. — *Theol. Chr.*, l. IV, p. 1318 et 1329.

qu'elles aient chacune une ou plusieurs propriétés personnelles, ou distinctives de chaque personne. Cette propriété, c'est au moins pour l'une d'être le Père, pour l'autre le Fils, pour la troisième le Saint-Esprit. Le caractère distinctif de chaque personne ne serait-il que son nom? Tout se réduirait-il à une dénomination, non à une désignation? Ce parti incontestablement orthodoxe n'est pourtant pas celui que prend l'Église. La règle est de croire le Père *inengendré*, le Fils *seul engendré*, le Saint-Esprit *procédant*. Chacun de ces attributs est distinctif, exclusif; c'est un propre, *proprium*. Maintenant, peut-on ajouter que cette distinction de personnes dans la Trinité correspond à une certaine diversité, moins dans les attributs que dans les opérations de la Divinité? L'Église ne l'a pas interdit, et quelques textes permettent de voir éminemment dans le Père la puissance, dans le Fils la sagesse ou l'intelligence, dans le Saint-Esprit la bonté ou l'amour. Le Symbole des apôtres nomme *le Père tout-puissant;* le Fils seul est appelé Verbe, dit saint Augustin; le Saint-Esprit est l'amour, dit saint Grégoire. C'est au Fils que saint Augustin attribue, *nuncupat*, l'intelligence ou la sagesse, au Saint-Esprit l'amour et la bonté[1]. Cette répartition des attributs divins, Bède, dont l'autorité était si grande *dans la latinité*, l'avait admise et propagée. Je conjecture que c'est de lui surtout qu'Abélard l'avait empruntée. Pierre Lombard l'a plus tard adoptée, et saint Thomas la justifie. Elle se rencontre dans bien des livres à l'état de

[1] *De Trin.*, VI, II, et XV, XVII. — Homil., XXX, in Ev. pentecost.

lieu-commun [1]. La trouvant reçue, Abélard a pu en inférer qu'elle avait quelque réalité, et qu'elle devait concorder avec la distinction fondamentale de Père, de Fils, de Saint-Esprit, de non-génération, de génération, de procession. Substituant donc à ces trois termes les trois autres, puissance, sagesse, bonté, il a conclu que, comme on dit : le Fils est engendré du Père, et le Saint-Esprit procède du Père et du Fils ; on devait pouvoir dire : la sagesse est engendrée de la puissance, et la bonté procède de la puissance et de la sagesse. Conséquemment, la sagesse qui est engendrée de la puissance, est de la puissance ; l'idée de génération conduit là. Car, en thèse générale, on

[1] Voici les termes de Bède : «Potentia dicitur pater.... sapientia dicitur filius, « pater genuit filium, id est, divina potentia sapientiam... Voluntas vero divina « dicitur spiritus.... Spiritus iste a patre et filio procedit, quia voluntas divina « bonitas. » (Voyez tout le passage dans le Περὶ διδαξεων, l. I, Ven. Bed. *Op.*, t. II, p. 207. — Cf. Pet. Lomb. *Sent.*, l. I, Dist. XXVII et XXXIII. — S. Thom. *Summ.*, I, qu. XXXIX, a. 8. Je citerai comme lieux-communs les vers si connus de Voltaire sur la Trinité dans *la Henriade*, vers qui rappellent ceux de Chapelain dans sa *Pucelle :*

Le suprême pouvoir, la suprême science
Et le suprême amour unis en trinité
Dans son règne éternel forment sa majesté.

Cependant en théologie rigoureuse, cette distinction n'est pas tenue pour essentielle. Les seules propriétés fondamentales constitutives, σχετικαί, ὑποστατικὰ ἰδιώματα, τρόποι τῆς ὑπάρξεως, comme ils disent, sont pour le Père, la paternité ou d'être *ingenitus*, pour le Fils, la filiation ou d'être *unigenitus*, pour le Saint-Esprit, la procession ou spiration. Les autres propriétés, γνωρίσματα, ne figurent pas au même rang, et ne sont guère prises comme les conditions d'existence de la personne. On ne peut faire un propre de la sagesse pour le Fils, de la charité pour le Saint-Esprit, comme du nom d'*unigenitus* ou de la procession. Cependant ces attributions de la sagesse et de la charité sont admises. Quant à la puissance, elle n'est pas aussi généralement, aussi formellement reconnue au Père comme attribution particulière.

peut dire que la sagesse ou l'intelligence est une puissance, une faculté, celle de comprendre et de savoir. Quant à la bonté, elle procède, elle n'est point engendrée : il faut donc que la procession soit autre chose que la génération. Or, comme ce qui est engendré de la puissance est de la puissance, il suit que ce qui n'est pas engendré de la puissance n'est pas de la puissance. Ainsi, le Saint-Esprit ou la bonté qui n'est pas engendrée du Père ou de la puissance, n'est pas de la puissance; et en effet, dans le langage de la psychologie morale, la bonté n'est pas une puissance, ni proprement une faculté. En Dieu, elle procède donc de la puissance et de la sagesse, c'est-à-dire que le parfaitement puissant et le parfaitement sage s'épanche en charité et se communique par l'amour. Car, pour reprendre le langage abstrait, là où il y a puissance et sagesse sans bornes, il y a nécessairement bonté.

Quel juge sincère pourrait accuser cette doctrine d'avoir rien d'odieux, rien d'énorme, et de tendre à défigurer le dogme, soit en brisant l'unité, soit en abolissant la Trinité? Elle repose sur une idée qui n'est pas neuve, elle se prévaut d'une distinction d'attributs qui marque et constitue celle des personnes au lieu de l'affaiblir, et qui risque tout au plus de l'exagérer et d'introduire entre les personnes une différence qui serait une inégalité. Abélard a protesté contre toute pensée de ce genre, et sa bonne intention est évidente. Or comme il n'y a pas d'hérésie sans péché, c'est-à-dire sans intention, il échappe au soupçon d'hérésie, surtout il n'a pas mérité la moindre des invectives de son juge. Mais

renier positivement les conséquences éloignées d'une doctrine n'est pas les anéantir; par le désaveu, on s'en absout, on ne les détruit pas. Si les mots *puissant*, *sage*, *bon*, deviennent les modes distinctifs des personnes de la Trinité, comme *inengendré*, *seul engendré*, *procédant*, ils deviendront également exclusifs pour chacune, et il s'ensuivra que le Père n'est ni bon ni sage, comme il n'est ni engendré ni procédant; le Fils ni puissant ni bon, comme il n'est ni procédant ni inengendré; le Saint-Esprit ni sage ni puissant, comme il n'est ni engendré ni inengendré. Ces conséquences violentes, on n'en pouvait charger Abélard; ses juges mêmes ne l'ont pas fait, mais ils ont du moins induit de sa doctrine pour le Père la toute-puissance, pour le Fils une puissance partielle, pour le Saint-Esprit nulle puissance, et ce qui n'était qu'une conséquence possible de son dire, ils l'ont accusé de l'avoir dit; ils l'ont accusé d'avoir pensé ce qu'on pouvait objecter contre sa pensée. D'une réfutation ils ont fait une condamnation; méprise trop ordinaire à une juridiction spirituelle, qui mesure souvent sur les droits de la polémique les pouvoirs d'une inquisition.

La distinction de la puissance, de la sagesse et de la bonté mène donc à faire de chacun de ces trois attributs le propre d'une personne, au lieu de l'attribut commun de la divinité, et dépouille ainsi la substance au profit de la personne : tel est le danger. La réponse serait qu'il faut supprimer cette distinction ou lui donner un sens; or, elle n'en peut avoir aucun, elle ne répond à rien, si elle ne sert à caractériser les personnes. Mais en l'acceptant

on ne doit pas l'outrer, et après avoir admis que le Père est la puissance, le Fils la sagesse, le Saint-Esprit la bonté, il convient d'ajouter que la puissance, la sagesse et la bonté n'en sont pas moins des attributs divins, et qu'aucune des personnes de Dieu ne manque des attributs de Dieu, ou de bonté, de sagesse et de puissance. Si l'on demande l'explication de cette distinction éminente et non pas exclusive, de cette distinction affirmée d'abord et aussitôt effacée, elle est dans l'énigme même de la Trinité; on l'expose, on ne l'explique pas. Ce n'est qu'une nouvelle forme du mystère de contradiction apparente qui fait le fond du dogme, une seule substance en trois personnes.

Mais si la distinction des personnes peut ainsi paraître mieux établie et présente un aspect plus scientifique, elle détermine d'une manière neuve une idée laissée jusque-là dans le vague, elle en accroît la portée, elle crée une difficulté de plus et ajoute au mystère qu'elle prétend éclaircir. L'Église a donc eu raison, sous ce rapport, de ne pas épouser la doctrine d'Abélard.

III.

Saint Bernard poursuit en ces termes : « Il dit « que le Fils est au Père ce qu'une certaine puis- « sance est à la puissance, l'espèce au genre, le « *matérié* à la matière, l'homme à l'animal, le sceau « d'airain à l'airain. N'en dit-il pas plus qu'Arius? « Qui pourrait supporter cela? Qui ne se boucherait « les oreilles à ces paroles sacriléges? Qui n'aurait

« horreur de ces nouveautés profanes par les mots « et par le sens[1]? »

Ces comparaisons sont en effet dans Abélard, mais à titre de comparaisons seulement; c'était le goût du temps et l'usage des théologiens. Les Pères abondent en similitudes quand ils parlent de la Trinité. Abélard en rapporte et en discute quelques-unes qu'il trouve défectueuses; il présente les siennes comme meilleures, mais cependant comme partielles, approximatives, comme des *ombres de la vérité*, comme des nécessités de l'intelligence et du langage. Cela seul l'absout de toute ressemblance avec Arius.

La *Théologie chrétienne* figure dans le recueil des bénédictins parmi beaucoup d'autres ouvrages du même genre et du même temps. J'ouvre le volume qui la contient, et je trouve sept livres de dialogues par un certain Hugues, archevêque de Rouen, qui les publia au commencement du même siècle. Les auteurs du recueil lui donnent de grands éloges, et Pierre le Vénérable l'avait loué[2]. Dans le premier de ces dialogues, qui roule sur le souverain bien, l'auteur se fait demander par son interrogateur comment trois personnes peuvent coexister dans l'unité divine, et il répond : Votre corps et votre âme sont divers en substances, comment sont-ils un en personne? L'homme est le miroir de Dieu; or, l'âme a dans son unité trois choses, elle se comprend, elle se souvient, elle s'aime. L'intelligence engendre la mémoire; de l'une et de l'autre procède l'amour,

[1] *Ab. Op.*, S. Bernard. ep. XI, p. 278 ; et S. Bern. *Op.*, Opusc., XI.
[2] *Thes. nov. Anecd.*, t. V, p. 895.

car l'âme aime à comprendre ce dont elle se souvient et à se souvenir de ce qu'elle comprend. Et ces trois choses sont égales, car elles ne vont pas l'une sans l'autre. Ainsi des personnes de la Trinité. Dire que le Père engendre le Fils, c'est dire que la sagesse vient du Père; dire que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, c'est dire qu'il aime tout ce qu'il connaît. Le nom de Père désigne ce qui est invisible en Dieu, le Fils est la vertu de Dieu, le Saint-Esprit est sa divinité [1]; car c'est le propre de la Divinité que cette charité par laquelle elle aime le bien pour le bien.

Dieu compte par la connaissance (Père), mesure par la vertu (Fils), pèse par la bonté (Saint-Esprit), et les choses créées où se trouvent le poids, la mesure, le nombre, offrent un vestige de la Trinité qui les a faites. L'âme raisonnable mesure et pèse en nombrant, nombre et pèse en mesurant, mesure et nombre en pesant. Dans les facultés de l'âme, dans les opérations des sens, dans les mouvements du cœur, l'ingénieux archevêque poursuit cette analogie, et il arrive enfin à trouver qu'Adam, qui n'a été précédé de rien, n'a point été engendré, qu'Ève est sortie de sa substance, et que la race humaine vient de leur union. « Et vous savez, » ajoute-t-il, « que Dieu le Père n'est de personne, que le Fils « est né de l'essence du Père, et que le Saint-Esprit, « procédant de tous deux, est un cependant [2]. »

[1] D'après ces mots de l'apôtre: « Invisibilia ipsius.... sempiterna quoque « virtus ejus et divinitas. » Rom. I, 20, et ailleurs : « Christum Dei virtutem « et Dei sapientiam. I Cor. I, 24.— *Thes. Anecd., Dialog.*, l. I, p. 901.

[2] *Ibid. Dial.*, l. VII, p. 985-998. Cette assimilation de la Trinité au

« Le nombre, dit le vénérable Othlon, est le grand « délateur de la science divine. » Or, tout nombre vient de l'unité, et l'unité subsistante par soi, germe et cause de tout nombre, signifie le Dieu, unique tout-puissant, tellement parfait et simple qu'il n'a besoin d'aucun autre, et que nulle créature ne peut exister sans lui. Dieu le père n'est engendré d'aucun, *de nullo*. Nous distinguons la source, le ruisseau, l'étang; et cependant en tous trois est un seul et même élément, l'eau. Ainsi, dans les trois personnes est une seule et même substance.

L'unité ou le nombre un crée tout nombre par le second nombre. Ainsi, Dieu le Père crée tout par son Verbe. L'unité s'engendre par elle-même, c'est-à-dire qu'elle n'est pas engendrée; mais pour engendrer un nombre, il faut l'unité plus un. Ce second ou le binaire est produit par le premier (apparemment parce qu'il est le premier pris deux fois), et il est toujours unité (puisqu'il n'est que l'unité, plus l'unité). Ainsi la seconde personne est engendrée de la première, et cependant elle est toujours unité. Quant au troisième nombre, il n'est pas engendré des deux autres (apparemment parce que deux pris une fois serait deux, et pris deux fois serait quatre). Mais il procède, puisque le troisième a besoin des deux autres pour être le troisième; il faut déjà avoir deux pour avoir trois. Ainsi le Saint-Esprit procède et n'est pas engendré.

nombre, au poids, à la mesure, était reçue dans l'Église. (S. Aug., *De Trin.*, XI, x.) Le même recueil renferme un ouvrage du cardinal Humbert qui la développe à son tour. (*Id.*, *Adv. Simoniac.*, III, xxiv, p. 810 et 811.)

Autres similitudes. Pour qu'il y ait une maison, il faut au moins deux murs, plus un toit. Ce sont comme les trois éléments de l'unité *maison*. Dans un cierge allumé, il y a la mèche, la cire, la lumière. C'est la lumière qui constitue l'unité substantielle, comme le toit celle de la maison, comme le troisième un constitue l'unité des deux autres, comme le Saint-Esprit l'unité de la Trinité, *du Dieu qui vit et règne avec toi dans l'unité du Saint-Esprit*. Le signe de la croix, le triangle peuvent aussi être ramenés à quelque ressemblance de la Trinité[1].

Or, le vénérable Othlon, moine et doyen du monastère impérial de Saint-Emmeram, et qui fleurissait au XIe siècle, n'a point appelé sur sa tête les foudres de l'Église. Et cependant que d'hérésies cachées sous le luxe de ses métaphores !

On pourrait invoquer de plus grands exemples; on pourrait citer Scot Érigène, qui compare le Père à l'intuition, le Fils à la raison, le Saint-Esprit au sens[2]; et il ne faudrait pas dire que ce sont là chez des écrivains inconnus des caprices d'imagination qui n'excusent point un esprit de l'ordre de celui d'Abélard. Il y avait tradition. Saint Augustin comparait la Trinité à l'âme, à la connaissance et à l'amour, quelquefois à la mémoire, à l'intelligence et à la charité, et puis enfin à la vision qui se compose de l'image vue, de la vue même, et de l'attention ou

[1] *Venerabilis Othloni Dialogus de Tribus quæstionibus*, c. XXXIV, XXXVI, XXXVII et XXXVIII. — Ejusdem *Liber de Admonitione clericorum*, c. III. — *Thes. noviss. Anecd.*, A. B. Pezio., pars III, p. 203-211 et 411.

[2] *Scot Érigène et la Philosophie scolastique*, par M. S. René Taillandier, p. 87 et 117.

perception de l'âme. Saint Grégoire de Nysse assimilait la distinction des personnes à celle de l'âme, de la raison et de l'intelligence. Tertullien a employé la comparaison du rayon et du soleil, du ruisseau et de la source, de la tige et de la racine ou de la semence, pour expliquer la génération du Fils. Grégoire de Nazianze rappelle comme usitée cette comparaison de la Trinité avec le soleil, et saint Jean Damascène l'adopte; tous, peut-être, ignoraient qu'ils répétaient ainsi une image chère à la philosophie d'Alexandrie. Saint Anselme a conduit la source et le ruisseau jusque dans le lac qui procède de l'une et de l'autre[1]. Une source, un ruisseau et un lac sont ensemble et séparément le Nil, comme les trois personnes sont Dieu.

Pour ne citer qu'un nom parmi les modernes, Bossuet a repris toutes les comparaisons. C'est la vapeur qui s'élève de la mer, le rayon, *la splendeur qui est la production et comme le fils du soleil.* « Lorsqu'un « sceau est appliqué sur de la cire, cette cire, sans « rien détacher du sceau qui s'imprime en elle, en « tire la ressemblance tout entière et se l'incorpore, « en sorte que rien ne peut plus l'en séparer. » C'est comme l'image dans un miroir, ou plutôt c'est comme

[1] S. Aug., *De Trin.*, IX, III et XII; X, *passim*; XI, II, et XIV, X. — *De Civit. Dei*, XI, XXVI, XV, XIII. — Nyssen., *De Eo.* — Tertul., *Adv. Prax.*, XXI, VIII. — Nazianz., *Orat.*, XXIII, XXXI et XXXVII. Grégoire de Nazianze insiste cependant sur la grande inexactitude des comparaisons et la nécessité de s'en tenir à la foi. (Damasc., *De Fid. orth.*, I, VIII, p. 134, 140 et 142. — Anselm., *De Fid. Trin. et Incarn.*, c. VII, p. 40, et c. VIII, p. 48. — *De Proc. S. Sp.*, c. XVII, p. 57.) — S. Augustin non plus n'a pas repoussé ces similitudes métaphoriques (*De Fid.*, c. IX. — *De Symb. Serm. ad catech.* Ce dernier ouvrage est douteux).

la production de notre conception ou de notre pensée, où nous trouvons *une idée de cette immatérielle, incorporelle, pure, spirituelle génération que l'Évangile nous a révélée.* « Entendre et vouloir, connaître « et aimer sont actes très-distingués, mais le sont- « ils réellement?.... Tout cela au fond n'est autre « chose que ma substance affectée, diversifiée, mo- « difiée de différentes manières, mais dans son fond « toujours la même...... Une trinité créée que Dieu « fait dans nos âmes, nous représente la Trinité in- « créée[1]. »

Puisque les similitudes, c'est-à-dire les figures sont admises, il ne reste au théologien qu'un devoir, c'est d'avertir son lecteur du danger et de l'inexactitude inévitable du langage figuré en si grave matière. Or, ce devoir, Abélard l'a rempli. Seulement son ton accoutumé de confiance et même de présomption, son ascendant sur ses auditeurs, son intolérance irritable à la plus simple contradiction l'avaient conduit, lui et ses disciples, à mettre son explication au-dessus de l'objection et du doute. Il fut bientôt établi dans son cercle qu'il avait rendu le dogme clair comme le jour, et que, grâce à lui, le mystère était devenu compréhensible. Or, cela même était une opinion hétérodoxe, dangereuse pour les fidèles, provocante pour ses rivaux. « Est-ce « vrai, lui dit le sage Gautier de Mortagne, ce que « disent quelques-uns de vos disciples? Ils vantent au « loin et glorifient votre subtilité et votre sagesse, et « en cela ils ne font qu'acte de justice. Mais ils affir-

[1] *Élévations sur les Mystères*, sec. sem., Élév. III, IV, V et VI.

« ment que vous avez pénétré les profonds mystères « de la Trinité, au point que vous en avez une con- « naissance pleine et parfaite. De grâce, écrivez-moi « si enfin vous connaissez parfaitement ou impar- « faitement Dieu[1]. »

Là était au fond la véritable hérésie, elle résultait moins d'excusables opinions que de la prétention hautaine de les donner pour des vérités dernières, prétention que semblaient trahir les dédains du maître et la jactance des élèves. Là peut s'appliquer le mot d'Abélard lui-même : « Ce n'est pas l'igno- « rance qui fait l'hérétique, c'est l'orgueil[2]. » Mais quel tribunal humain peut connaître de ce crime-là?

IV.

« Il dit encore, » continue saint Bernard[3], « que « le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, mais « qu'il n'est nullement de la substance du Père ou « du Fils. D'où vient-il donc? De rien peut-être, « comme toutes les choses qui ont été faites? » Si le Saint-Esprit ne procède point par essence (*essentialiter*), il faut qu'il procède par création (*creabiliter*); « ou bien nous trouvera-t-il une troisième manière, « cet homme toujours en quête de nouveautés, et « qui en invente quand il n'en trouve pas, affirmant « les choses qui ne sont pas comme si elles étaient? « — Mais, dit-il, si le Saint-Esprit était engendré « de la substance du Père, le Père aurait deux fils.

[1] D'Achery, *Spicileg.*, t. III. *Gualt. de Maur.*, Ep. V, p. 524.
[2] *Theol. Chr.*, p. 1247.
[3] *Ab. Op.*, p. 278.

« — Comme si ce qui est d'une substance l'avait « conséquemment pour père! Est-ce que les poux, « les lentes et les phlegmes (*phlegmata?*) sont les fils « de la chair ou ne sont pas de la substance de la « chair? Et les vers qui sortent du bois pourri sont-« ils d'une autre substance que celle du bois, pour « ne pas être les fils du bois? Mais les teignes aussi « tirent leur substance de la substance des étoffes, « et n'en tirent pas leur génération; et beaucoup de « choses sont dans le même cas. Je m'étonne qu'un « homme subtil et quelque peu savant, à ce qu'il « croit, ayant confessé que le Saint-Esprit est con-« substantiel au Père et au Fils, nie cependant qu'il « sorte de la substance du Père et du Fils, à moins « de vouloir que ce soit eux qui sortent de la sienne, « ce qui serait, il est vrai, inouï et ineffable. Mais « si le Saint-Esprit n'est pas de leur substance ni eux « de la sienne, que devient, je vous prie, la consub-« stantialité? » Autant vaut la nier avec Arius et prêcher ouvertement la création. Toutes ces différences nouvelles, introduites entre le Fils et le Saint-Esprit, détruisent l'unité. Le Saint-Esprit se retirant de la substance du Père et du Fils, ce n'est pas une trinité qui demeure, mais une dualité; car une personne qui n'aurait en substance rien de commun avec les autres, ne serait plus digne de figurer dans la Trinité. Ainsi tout à la fois la Trinité est mutilée et l'unité divisée.

Or, voici ce que dit Abélard : Le Fils est engendré du Père et seul engendré (*unigenitus*), le Saint-Esprit n'est donc pas engendré, il procède, et l'Église enseigne qu'il procède du Père et du Fils; ainsi il y

a une différence entre la génération et la procession. « La différence, c'est que celui qui est engendré est « de la substance du Père, la sagesse étant une cer- « taine puissance, tandis que l'affection de la cha- « rité appartient plus à la bonté de l'âme qu'à sa « puissance..... Je n'ignore pas que beaucoup de « docteurs ecclésiastiques veulent que le Saint-Es- « prit soit aussi de la substance du Père, c'est-à- « dire qu'il soit par lui, étant d'une seule substance « avec lui. Cependant nous ne disons pas proprement « qu'il soit de la substance du Père (*ex substantia « Patris*), le Fils seul doit être dit tel; mais l'Esprit, « quoique de même substance (*ejusdem substantiæ*) « avec le Père et le Fils, d'où la Trinité est dite « *homousios*, c'est-à-dire d'une seule substance, ne « doit nullement être dit de la substance du Père « ou du Fils à proprement parler, car pour cela il « faut être engendré[1]. »

Voilà l'expression et le délit d'Abélard. Tout se réduit à cette distinction fugitive : le Fils est de la substance du Père et le Saint-Esprit a la même substance que le Père, une seule et même substance étant commune à toutes les personnes de la Trinité. Voici comment s'en explique la *Théologie chrétienne* : « Quand on dit que le Fils est de la substance du « Père, *être de la substance du Père* signifie seule- « ment dans cet endroit *être engendré du Père*, par « une translation de ce qui se passe dans la géné- « ration humaine..... où quelque chose de la sub- « stance du corps du père est transporté et converti

[1] *Introd.*, p. 1086.

« dans le corps du fils. » Seulement, de peur d'équivoque, on rappelle plus loin ces mots de saint Jean : « Ce qui est né de la chair est chair, et ce qui est « né de l'esprit est esprit [1]. »

Quant au Saint-Esprit lui-même, *spiritus* vient de *spirare*, esprit a le même radical que *spiration;* c'est pour cela qu'on dit qu'il procède, non qu'il est engendré. « La bonté que le nom de Saint-Esprit « désigne n'est pas une puissance ou une sagesse, « car être bon ce n'est pas être puissant ou sage..... « Ainsi, quoique le Fils soit du Père autant que le « Saint-Esprit..... la génération diffère de la proces- « sion en ce que celui qui est engendré est de la « substance même du Père, puisque la sagesse a « cela de particulier d'être une certaine puissance, « et que l'affection de la charité appartient plus à « la bonté qu'à la puissance de l'âme. D'où l'on dit « très-bien que le Fils est engendré du Père, c'est- « à-dire est de la substance même du Père, tandis « que le Saint-Esprit n'est nullement engendré, « mais plutôt procède, c'est-à-dire que par la cha- « rité il s'étend vers autrui; car par l'amour on *pro-* « *cède* en quelque sorte, on avance de soi vers un « autre [2]. »

Évidemment Abélard évite de répéter que le Saint-Esprit ne soit pas de la substance du Père (*ex substantia*), mais il l'insinue, et c'est créer une difficulté nouvelle dans la Trinité que d'y insérer une distinction et une contradiction de plus. Cette subtilité

[1] *Theol. Chr.*, l. IV, p. 1327. — Jean, III, 6.
[2] *Theol. Chr.*, l. IV, p. 1329.

était gratuite, et elle a été rejetée avec juste raison; il fallait se borner à dire : les trois personnes sont consubstantielles, cependant il ne paraît pas que la troisième le soit de la même manière que la seconde, puisque l'une est consubstantielle par génération et l'autre par procession. On pouvait ajouter : la communauté de substance doit se réaliser d'une manière différente pour chacune des trois personnes. Quand même on écarterait les mots de *génération* et de *procession*, celui de qui est le Fils ne peut, quant au mode, être identiquement consubstantiel à celui qui est de lui, comme celui qui est du premier est consubstantiel à celui de qui il est; et ainsi de chaque personne comparée aux deux autres. Je répète que je parle du mode; la consubstantialité subsiste, les trois personnes ont une seule et même substance, mais elles ne l'ont pas absolument de même. Quelle est donc la différence? Elle est impénétrable; elle existe pourtant, la théologie le veut, puisqu'elle distingue la génération et la procession; mais cette différence qu'elle affirme, elle ne l'explique pas. Le tort d'Abélard est d'avoir voulu l'expliquer, et le péril est venu de la séduction qu'exerçaient sur son esprit la distinction des trois attributs, puissance, sagesse, bonté, et la pensée d'identifier cette distinction avec les deux autres, celle de Père, Fils, Esprit, et celle d'inengendré, engendré, procédant, au point que ces trois *triplicités* ne fussent plus que des expressions différentes, substituables les unes aux autres, comme des notations diverses de mêmes quantités algébriques. Or, il est très-permis de dire en général que la sagesse est puis-

sance et que la bonté n'est pas puissance [1]; mais cette abstraction prise à la lettre mènerait logiquement à penser que le Fils est substance du Père et que le Saint-Esprit n'est pas substance du Père. La foi d'Abélard l'a défendu de cette proposition profondément hérétique, elle ne l'a pas préservé du péril d'en approcher, et il ne s'est sauvé que par des inconséquences peut-être inévitables, quand on traite d'un dogme que la métaphysique de l'Église s'est plu à rendre contradictoire dans les termes.

Mais ni la prudence ni la raison ne permettent, parce qu'un dogme est obscur et incompréhensible, d'y ajouter de nouvelles difficultés, ou même, par des nouveautés d'expression, de diversifier la forme de ses difficultés nécessaires. C'est la faute où Abélard est tombé. Trop prévenu en faveur de cette distinction de la puissance, de la sagesse et de la charité, au lieu de ne lui attribuer qu'une vérité approximative, il en a fait l'expression exacte de la distinction des personnes. Il n'a plus dit : « De « même que le Fils est engendré du Père, la sagesse « est de la puissance; » il n'a plus dit : « Comme le « Saint-Esprit n'est pas engendré du Père, on peut « remarquer que la bonté n'est pas de la puissance, « quoiqu'elle la suppose et en procède, ainsi qu'on « le dit du Saint-Esprit. » Ces analogies, ces rapprochements, encore qu'un peu métaphoriques, pouvaient passer. Mais il a renversé l'ordre de la comparaison, et il a dit : « Le Fils est engendré, *parce que*

[1] Encore Richard de Saint-Victor a-t-il objecté que la bonté n'est qu'une bonne volonté, et que la volonté bonne est une puissance, « posse bene velle « est aliquid posse. » (*De Trin.*, l. V, c. xv.)

« la sagesse est de la puissance; le Saint-Esprit « n'est pas engendré, *parce que* la bonté n'est pas de « la puissance. » D'une similitude, il a fait un principe, lui qui s'élève ailleurs contre toute similitude quelle qu'elle soit.

Mais est-elle moins attaquable et plus digne, la similitude que préfère saint Bernard, quand il dit que le Saint-Esprit peut bien être de la substance du Père, sans être le fils du Père, comme le ver est de la substance du bois? Est-ce là une notion vraie et chrétienne de la procession du Saint-Esprit? La consubstantialité, sans parler de la convenance, n'est-elle pas aussi profondément attaquée par cette comparaison que par aucune de celles d'Abélard? Et si l'on tournait contre le juge son argumentation contre l'accusé, si l'on prenait ses comparaisons pour des définitions, ne montrerait-on pas à saint Bernard que son raisonnement conserve bien dans les termes la consubstantialité, mais ne tient aucun compte de la différence de l'engendré à l'inengendré, de la génération à la procession, et atténue, s'il ne l'efface, au profit de l'unité de substance, la distinction des personnes? De cette dernière, le saint en veut *sobrement;* c'est son expression.

Sûrement il faut l'excuser par l'impuissance du langage humain à rendre ce qui excède la raison humaine; mais cette excuse, Abélard l'a souvent invoquée; qu'elle lui profite également. On ne peut condamner comme une hérésie ce qu'on doit relever comme une expression fautive. L'autorité ne peut régler ses droits sur ceux de la critique.

Il doit être permis d'observer que, pour avoir

voulu déterminer scientifiquement les éléments du dogme de la Trinité, l'Église l'a compliqué, et que les expressions qu'elle a introduites ou consacrées, sont devenues une source de difficultés, d'erreurs et d'hérésies. A lire sans prévention les Écritures, rien ne paraît moins indispensable que d'attacher un sens sacramentel aux mots de *génération* et de *procession*. Le premier, si nous ne nous trompons, se rencontre trois fois dans le Nouveau-Testament avec application au Sauveur. Dans les Actes, Philippe trouve l'eunuque du roi Candace lisant un passage d'Isaïe, que les interprètes et Philippe lui-même appliquent au Messie, et dans lequel sont ces mots : *Qui pourra raconter son origine*[1] *?* C'est le mot *origine* qu'emploie Sacy, et le latin porte : *Generationem ejus quis enarrabit ?* Le grec emploie le mot γενεάν, qui a le même radical que celui de *génération ;* et c'est un des textes dont on s'appuie pour consacrer ce dernier terme. Or, il est évident que l'expression est ici générale, et que tous les mots *origine, génération, extraction, naissance,* auraient pu être indifféremment employés dans ce passage. Jésus-Christ, dans deux autres, est nommé *Filius unigenitus* (μονογενὴς υἱός[2]). Sacy traduit tout simplement *le Fils unique,* et assurément ce mot n'ajoute rien d'important ni de spécial à l'idée que nous pouvait déjà donner de l'origine du Sauveur ce simple mot si expressif, *le Fils.* Témoin le verset du psaume, souvent cité par les apôtres : « Tu es mon fils, je t'ai engendré aujourd'hui (Ps. II, 7) ; γεγέννηκά σε, »

[1] Act. VIII, 33.
[2] Jean, I, 18, et I Ep., IV, 9.

dans le Nouveau-Testament (Act. XIII, 33, Hébr. I, 5 et v, 5). Quant au mot de *procession*, il vient d'une traduction fort gratuite d'un verset de l'Évangile selon saint Jean, où on lit : *Spiritum veritatis qui a patre procedit* (xv, 26); « l'esprit de vérité qui *procède* du Père. » Le mot grec ἐκπορευέται veut dire proprement qu'il sort, qu'il s'extrait. Sur ces textes seuls on n'imaginerait pas de regarder comme essentiels à la Trinité, comme identifiés au dogme, les deux mots que nous discutons, et l'on se bornerait à dire et à croire que la Trinité, c'est le Père, le Fils unique du Père, et le Saint-Esprit, qui sort du Père et qui reçoit du Fils[1].

On voit en effet que dans les premiers siècles, l'Église n'avait adopté aucune expression, décrété aucune définition du mode suivant lequel le Père produit son Verbe. Il paraît que le premier nom qui eût été donné à ce mode, à cet acte ineffable, était en grec celui de προβολή, littéralement *projection*, qu'on a rendu en latin par *prolatio* ou *productio*, et remplacé aussi par *émanation*[2]. Employé générale-

[1] « *Il recevra de ce qui est à moi.* » (*Ille.... de meo accipiet.*) Ainsi Sacy traduit ces mots : ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήψεται, qui sont le texte le plus formel que l'on cite pour prouver que, selon l'Écriture, le Saint-Esprit procède du Fils. Jean, XVI, 14.

[2] Προβολή, *projectio, prolatio*, d'abord employé, mais devenu suspect par l'usage qu'en avaient fait les Ariens et les Valentiniens. Puis, on y est revenu, notamment Tertullien, Grégoire de Nazianze et saint Jean Damascène qui nomme le Père διὰ λόγου προβολεὺς τοῦ ἐκφαντορικοῦ πνεύματος (*De Fide*, I, XIII). Tel fut aussi le sort du mot ἀπόῤῥοια, *transfusio*, écoulement ou émanation, compromis par les Sabelliens, réhabilité par Athanase et Origène. Mais προβολή est resté plus usité, surtout comme procession du Saint-Esprit. Celle ci a été diversement nommée. Comme il y a toujours eu dans la désignation des personnes quelque trace d'une métaphore qui représentait le Père comme la pensée, le Fils comme la parole, le Saint Esprit comme le

ment par ceux qui, n'admettant pas la création, voulaient exprimer comment les essences spirituelles étaient sorties de l'essence divine, ce terme d'émanation paraissait ici bien placé; le Fils et le Saint-Esprit pouvaient être dits émaner, puisqu'ils sont d'essence spirituelle, puisqu'ils sont provenus de l'essence du Père, sans en être créés, et sans en être détachés au point de former de nouvelles essences. Aussi quelques Pères ont-ils emprunté ce mot d'*émanation* soit aux alexandrins, soit aux gnostiques, les uns le restreignant dans le sens catholique qui vient d'être indiqué, les autres prenant avec lui toute la doctrine qui faisait de ces émanations des *éons* consubstantiels à Dieu, au sens seulement de l'homogénéité de nature. Mais le danger de tomber dans le gnosticisme a fait bientôt renoncer à ce langage. On a essayé du mot de *parabole*; on a dit aussi *émission*, *prolation*, jusqu'à ce qu'enfin on se soit décidé à dire *génération*, en écartant toute idée d'imperfection qu'emporte ce terme appliqué à la nature humaine. Ainsi le fils a été dit *engendré*, parce qu'il est fils, à condition que ce mot de *génération* fût dépouillé de toute analogie avec la filiation humaine; et l'émana-

souffle, résultat ou lien de la pensée et de la parole, le mot πνοή, *spiratio*, a été le plus volontiers admis avec celui d'ἐκπόρευσις, consacré par le verset de l'Évangile qui sert de titre au dogme même. Mais on dit aussi ἔκφοιτησις, sortie, ἔκπεμψις, émission, προΐεναι, laisser échapper, προσχεῖσθαι, s'attacher, ἔκφυσις, rejeton. C'est ici une des idées chrétiennes qu'il est le plus facile de confondre avec une idée alexandrine. L'expression figurée de *processus* a bien de l'analogie avec le πρόοδος de Proclus, et on lit dans Grégoire de Nazianze que les propriétes des personnes sont τὸ ἄναρχον, ἡ γέννησις καὶ ἡ πρόοδος. (Proclus, *Theol. plat.*, l. III, c. XXI. — Nazianz., *Or.*, XIII. — Suicer., *Thesaur.*, *verbo* ἐκπόρευσις. — Petav., *Dogm. Theol.*, t. II, l. V, c. VIII, l. VII, c. X et XI, l. VIII, c. I.)

tion du Saint-Esprit a été appelée *procession* et quelquefois *spiration*, parce qu'il n'est pas fils de Dieu. De sorte que la première expression, celle de génération, n'a plus rien de commun que l'apparence avec le sens littéral, et ne s'étend pourtant pas au Saint-Esprit, quoiqu'elle ait été réduite à l'état de pure métaphore.

Ces deux mots ont été consacrés pour désigner l'une et l'autre relation principale du Fils au Père et du Saint-Esprit au Père et au Fils, et quand on a voulu attacher une idée à ces mots, les définir, seulement les comprendre, même dire que l'un étant différent de l'autre, ils ne pouvaient exprimer tous deux la même façon *d'être de la substance* du Père, on est presque immanquablement tombé dans l'hérésie. Tout le monde n'a pas eu la sincérité de saint Augustin, avouant qu'il ignore comment on doit distinguer la génération du Fils de la procession du Saint-Esprit, et que sa pénétration échoue contre cette difficulté[1]. Longtemps avant lui, et, je crois, avant que la langue du dogme fût fixée, saint Irénée semblait avoir prévu tous les dangers de cette terminologie, quand il disait avec tant de sagesse : « Si « quelqu'un nous demande comment le Fils a été « produit par le Père, nous lui répondrons que « cette production (*prolatio*), ou génération, *nuncupatio*, *adapertio*, ou tout autre terme dont on

[1] *Contr. Maxim.*, II, XIV. Bossuet dit dans le même sens : « Dieu a « voulu expliquer que la procession de son Verbe était une véritable et par- « faite génération : ce que c'était que la procession de son Saint-Esprit, il « n'a pas voulu le dire, ni qu'il y eût rien dans la nature qui représentât une « action si substantielle et tout ensemble si singulière. C'est un secret réservé « à la vision bienheureuse. » (*Élév. sur les Myst.* 2e sem. V.)

« voudra se servir, n'est connue de personne, parce « qu'elle est inexplicable.... Quiconque ose entre- « prendre de la concevoir ou de l'expliquer ne s'en- « tend pas lui-même en voulant dévoiler un mystère « ineffable [1]. »

V.

La censure de saint Bernard n'a point épargné les similitudes employées pour représenter la Trinité, et notamment cette *exécrable similitude ou plutôt dissimilitude* du genre et de l'espèce, ainsi que celle de l'airain et du sceau d'airain [2].

« Qu'est-ce donc? veux-tu, selon ta similitude, parce que le Fils, pour être, exige que le Père soit, veux-tu que ce qui est le Fils soit le Père, mais sans réciprocité, comme le sceau d'airain est airain, parce que l'existence du sceau d'airain exige celle de l'airain, comme l'homme est animal, parce que l'existence de l'un suppose celle de l'autre, sans que l'airain soit le sceau d'airain, ni l'animal l'homme? Si tu dis cela, tu es hérétique; si tu ne le dis pas, la similitude tombe. Où conduit donc ce long circuit de choses prises de si loin, ces rapprochements laborieux, cette vaine multiplicité de mots, ces grands éloges que tu donnes à ta déduction, si les membres n'en peuvent être ramenés les uns aux autres dans les proportions régulières? Ton entreprise n'est-elle pas de nous enseigner l'*habitude* qui est entre le Père et le Fils (c'est-à-dire comment le Père *a* le Fils)? or, nous tenons de toi que pour poser l'homme, il faut poser l'animal, mais sans réciprocité, d'après la règle de dialectique qui veut, non que la position du genre pose l'espèce, mais que la position de l'espèce pose le genre. Lors donc que tu rapportes le Père au genre, le Fils à l'espèce, ton oraison par similitude n'exige-t-elle pas que le Fils posé, tu nous montres que le Père est posé, et que la proposition est sans conversion; de même que cette proposition : ce qui est homme est nécessairement animal, n'est pas convertible; et qu'ainsi celui qui est le Fils est nécessairement le Père, sans que la propo-

[1] S. Iren., *Contr. Hæres.*, II, XXVIII, 6. — Voyez aussi Bergier, *Dict. de Théol.* aux mots *Saint-Esprit, Émanation, Génération.*

[2] *Ab. Op.*, p. 280.

sition soit convertible? Mais ici la foi catholique te dément; elle ne souffre pas plus que celui qui est le Fils soit le Père qu'elle ne souffre que celui qui est le Père soit le Fils. Autre (*alius*), sans nul doute, est le Père, autre (*alius*) le Fils, quoique le Père ne soit pas une autre chose (*aliud*) que le Fils; car grâce à cette distinction *d'autre* (adjectif) et *d'autre chose* (substantif), la piété de la foi a su faire un partage prudent entre les propriétés des personnes et l'unité indivisible de l'essence, et tenant la ligne intermédiaire, marcher dans la voie royale, sans dévier vers la droite en confondant les personnes, ni vers la gauche en divisant la substance. Que si de la simplicité de la substance divine tu induis que si le Fils est, le Père est nécessairement, tu n'y gagnes rien, car la règle de la relation veut que la proposition soit convertible, et que la même vérité accompagne l'inverse, ce qui ne s'adapte pas à la similitude prise du genre et de l'espèce, de l'airain et du sceau d'airain.....

« Qu'il nous dise maintenant ce qu'il pense du Saint-Esprit. La bonté même, dit-il, qui est désignée par ce nom de Saint-Esprit, n'est pas en Dieu puissance ou sagesse..... *J'ai vu Satan tombant du ciel comme un éclair* (Luc, x, 18). Ainsi doit tomber celui qui s'égare dans les choses grandes et merveilleuses qui sont au-dessus de lui. Vous voyez, saint Père, quelles échelles, ou plutôt quels précipices cet homme s'est préparés pour sa chute. La toute-puissance! une demi-puissance! nulle puissance! J'ai horreur de l'entendre, et cette horreur même suffit, je pense, pour le réfuter. Mais cependant je veux citer un témoignage qui se présente en ce moment à mon esprit troublé, pour effacer l'injure faite au Saint-Esprit. On lit dans Isaïe : *l'esprit de sagesse et l'esprit de force*. (xi, 2.) Par là l'audace de cet homme est assez clairement convaincue, si elle n'est pas comprimée. O langue grande en paroles (*magniloqua*)! faut-il, pour que l'injure du Père ou du Fils te soit remise, faut-il quelque blasphème du Saint-Esprit? L'ange du Seigneur est là qui te coupera par la moitié, car tu as dit : Le Saint-Esprit n'est pas en Dieu puissance ou sagesse. Ainsi le pied de l'orgueil trébuche quand il attaque[1]. »

Cette argumentation, à laquelle ne manque aucune des formes de la dialectique, montre que le saint abbé n'était pas si étranger qu'il le dit aux sciences profanes. Mais écartant tout ce qu'y vient ajouter

[1] « Pes superbiæ ruit cum irruit. » — *Ab. Op.*, S. Bern., Ep., p. 283.

la déclamation de sa colère, bornons-nous à la critique des similitudes. On pourrait en principe les condamner toutes ; mais les Pères ont apparemment regardé comme utile, pour donner le change à la curiosité de l'intelligence, de s'adresser à l'imagination. Quelquefois on apaise la faim en la trompant, et l'on fait mâcher à l'homme affamé des substances qui ne sont pas des aliments et qui le calment sans le nourrir. La même chose se pratique en philosophie; on donne à l'esprit des métaphores en place de raisons ; c'est un palliatif de notre ignorance. La théologie a usé de cet expédient autant pour le moins que la philosophie, et quelquefois elle s'y est compromise. Accepter sans réserve une seule similitude est un moyen sûr d'être hérétique, comme c'est un sûr moyen de donner à des adversaires l'apparence de l'hérésie que de prendre à la lettre une similitude donnée par eux comme une analogie ou une figure. Dans sa réfutation d'Abélard, l'abbé de Clairvaux a-t-il bien évité cette méprise ou cet artifice ?

« Gardez-vous, avait dit Abélard, de ceux qui « rapportent en raisonnant la nature unique et in- « corporelle de la Divinité à la similitude des corps « composés des éléments.... Dans le vrai, la Trinité « n'est connue que d'elle-même ; l'exposition en est « difficile, impossible peut-être à l'homme.... Plus « l'excellence de la nature divine s'éloigne des au- « tres natures qu'elle a créées, moins nous trouvons « dans celles-ci de ressemblances congruës à l'aide « desquelles nous puissions satisfaire, quand il s'a- « git de celle-là. Les philosophes doivent se con-

« tenter de s'enquérir des natures créées; encore ne « peuvent-ils suffire à les comprendre. En Dieu, « aucun mot ne paraît conserver son sens primitif.... « Nous ne pouvons trouver de similitudes parfaites « pour les appliquer à l'être singulier; nous ne pou- « vons, quand il s'agit de lui, nous satisfaire par « des similitudes.... Nous les abordons comme nous « pouvons, surtout pour repousser l'importunité des « pseudo-dialecticiens.... Nous leur apportons les « similitudes les plus probables.... Quand nous com- « parons à l'homme qui est à la fois substance et « corps.... qui peut être à la fois père et fils.... « l'identite de substance commune en Dieu au Père, « au Fils, au Saint-Esprit.... on reconnaîtra qu'on « ne peut induire de là une similitude intégrale, « mais quelque similitude partielle : autrement, « nous parlerions d'identité et non de similitude. « Prévoyant l'abus qu'on pouvait faire de quelques- « unes, nous en avons introduit d'autres, tant « d'après les grammairiens que d'après les philoso- « phes, et que nous avons jugées plus conformes à « notre dessein; mais celle-là surtout qui est prise « des philosophes les plus raisonnables, et par là « moins éloignés de la science de la véritable phi- « losophie qui est le Christ[1]. »

On vient de voir ce qu'Abélard pense des similitudes en général. On peut se rappeler comment il juge celles qu'avaient admises saint Augustin, saint Anselme, Tertullien. Voyons maintenant quelles sont celles qu'il tolère.

[1] *Introd.*, l. I, p. 1014, l. II, p. 1070, 1073, 1076, 1079. — *Theol. Chr.*, l. III, p. 1249.

I. La première est prise du genre et de l'espèce[1]. Si l'on veut bien se reporter au texte, on y verra, je crois, qu'Abélard n'entend pas que la génération de l'espèce par le genre soit identique avec celle du Fils par le Père, ni même qu'elle en soit le type. «Nos « expressions, dit-il, transportées à Dieu, contrac- « tent de la singularité de la substance divine une « signification également singulière, et quelquefois « un sens singulier par construction. Il ne faut pas « étendre des expressions figuratives et impropres « au delà de ce que veulent l'usage et l'autorité[2]. » Et c'est après avoir posé cette règle que, revenant sur ces distinctions de père et de fils, de puissance et de sagesse, de genre et d'espèce, de matière et de *matérié*, il dit : « Une grande discrétion doit « être apportée dans ces énonciations qui concer- « nent Dieu[3]. »

Ainsi jamais il n'a dit que le Père fût un genre et le Fils une espèce; d'abord parce qu'il répète incessamment que Dieu est un être singulier, c'est-à-dire qu'il n'est nulle autre chose que lui-même, et que le Père est le Père, le Fils, le Fils, sans pouvoir être assimilés à aucun être placé dans les degrés de l'échelle prédicamentale; en second lieu, parce que le plus grand nombre des caractères qu'il attribue au genre ne convient pas au Père, comme de se distribuer en plusieurs espèces, comme de n'exister dans le temps que sous forme d'espèces, et même que sous forme d'individus; non plus que les ca-

[1] *Introd.*, l. II, p. 1083-1084. — *Theol. Chr.*, l. IV, p. 1316-1318.
[2] *Id., Ibid.*, p. 1303.
[3] *Id., ib.*, p. 1304 et 1305.

ractères de l'espèce ne peuvent être pour la plupart attribués au Fils, comme celui de se trouver dans un nombre illimité d'individus, comme celui de résulter de l'union avec sa matière d'une différence qui lui constitue une autre essence que celle du genre.

Qu'a donc voulu dire Abélard? Le voici. On fait difficulté de concevoir la distinction du Père et du Fils, ou de deux personnes, l'une qui engendre, l'autre engendrée, dans une même essence. On ne conçoit pas que comme substance, le Fils soit le même que le Père, et que comme personne, le Fils ne soit pas le même que le Père; mais ne se rencontre-t-il nulle part rien d'analogue? N'arrive-t-il jamais que deux choses distinctes soient et ne soient pas la même? Le genre, par exemple, est distinct de l'espèce; cependant on dit que l'espèce est *le même* que le genre, et l'on ne veut pas dire *le même* de tout point, sans plus, sans moins, sans formes ou propriétés qui les distinguent; mais par cette expression : l'espèce est *le même* que le genre, on entend que le genre se retrouve dans l'espèce, et qu'en un sens l'essence du genre est commune à l'espèce. L'animal est dans l'homme; on dit hardiment et légitimement : l'homme est animal, ce qui est dire : l'espèce est le genre. Et cependant malgré cette communauté, malgré cet identité d'essence, l'espèce est distincte du genre; on dit même que l'espèce est engendrée du genre. Ainsi, un être distinct d'un autre par ses propriétés, et engendré par cet autre, peut avoir une essence commune avec cet autre, et le mystère de la consubstantialité

divine a des analogues; on ne peut donc *a priori* le déclarer absurde ou impossible. Mais la comparaison ne va pas jusqu'à signifier que l'essence du Père soit dans le Fils de la même manière, aux mêmes conditions que le genre est dans l'espèce, que le Fils soit engendré du Père par une génération essentiellement identique à celle qui du genre fait sortir l'espèce. Abélard ne l'a dit nulle part, et même il a prévenu ses lecteurs contre ces assimilations mensongères, en leur rappelant que toutes ces locutions étaient *impropres et figuratives*, qu'elles ne devaient être admises que *dans une certaine mesure*, et qu'il ne fallait pas entendre une *identité substantielle* là où il n'y avait tout au plus qu'*identité de propriété*[1].

II. La seconde similitude qui indigne saint Bernard est celle de l'airain et du sceau d'airain. Nous la croyons malheureusement choisie, et l'auteur lui-même semble l'avoir répudiée, en la remplaçant dans son second ouvrage par celle de la cire et de l'image de cire, sur laquelle il insiste beaucoup moins, et que Bossuet a plus tard adoptée. Toutefois n'exagérons rien; cette comparaison ne diffère de la précédente, qu'ainsi que le particulier du général. On sait quelle liaison unit la doctrine du genre et de l'espèce, et cette maxime d'Aristote que tout se compose de matière et de forme. Si donc on a pu comparer la distinction et la consubstantialité du Père et du Fils à la relation du genre et de l'espèce, on

[1] *Theol. Christ.*, l. IV, p. 1303-1304.

pourra, dans une certaine mesure, les comparer à la relation dans laquelle une matière doit à l'intervention de la forme, de devenir un certain *matérié*. On pourra dire, par exemple : l'airain est la matière du matérié appelé sceau d'airain; le sceau d'airain est de l'airain. Il est le même que l'airain, en ce sens du moins qu'il a la même substance matérielle, ou, comme nous dirions, la même matière. Cependant s'ensuit-il que l'airain soit essentiellement sceau d'airain? Si donc vous m'objectez en théologie que le Fils ne peut être de même substance que le Père, et par là identique au Père, sans que l'inverse soit vraie, sans que le Père soit le Fils, je répondrai que, si cette objection est générale, absolue, elle porte à faux : un être peut être consubstantiel à l'être dont il est formé, engendré, constitué, sans que celui-ci soit celui-là; c'est ce qui a lieu entre la matière et le matérié, l'airain et le sceau d'airain, la cire et l'image de cire. Voilà quelle est la portée assez restreinte de ces similitudes. Il en résulte que les fins de non-recevoir absolues doivent être écartées, et qu'il faut acquiescer au dogme, ou en venir aux objections directes, attaquer la Trinité en elle-même si on l'ose, en cessant d'invoquer les règles communes de la science et les principes de la dialectique. C'est à ce point qu'Abélard se proposait de réduire ses adversaires.

Maintenant, que la comparaison soit dangereuse, qu'elle puisse facilement engendrer des idées fausses, et, suivie jusqu'au bout, entraîner à de monstrueuses conclusions, je ne le nie pas; saint Bernard a signalé quelques-unes de ces mauvaises conséquences,

et Abélard ne les a pas toutes évitées. On lui devait épargner tout réquisitoire injurieux; mais on était en droit de lui dire : Votre comparaison jette trop peu de lumière sur la génération du Fils par le Père pour que vous puissiez raisonnablement y insister, au risque de la faire accepter par l'esprit comme une assimilation complète. Si, en effet, vous vous appesantissez sur les détails d'une analogie superficielle, il peut arriver qu'après avoir bien dit que le sceau d'airain est d'airain, sans que l'airain soit sceau d'airain, comme le Fils est du Père sans que le Père soit le Fils, on pousse la comparaison jusqu'à prétendre que comme le Père est la puissance et la sagesse quelque puissance, la sagesse est de la puissance, sans que la puissance soit la sagesse; et en substituant encore les termes, que le Père n'est pas la sagesse, ce qui revient à dire que la sagesse manque au Père. Cette induction serait fausse, et pourrait être aisément renversée à l'aide d'une distinction; mais elle se présenterait naturellement, et c'est à l'aide de ces conséquences qui sont dans les mots plus que dans la pensée, que saint Bernard a pu motiver ou colorer ses anathèmes.

Saint Bernard dit que toute distinction ou comparaison qui suppose une supériorité d'un terme sur l'autre, est inapplicable à la Trinité, comme contraire à l'égalité des personnes. Abélard avait dit : « Chaque personne est sans principe, parce que chacune est éternelle et le principe de toutes les autres « choses. L'une ne peut être sans l'autre, mais aucune n'est antérieure ou supérieure sous aucun « rapport à l'autre. Cause, principe, matière, rien

« de tout cela ne peut être dit proprement de la re-« lation d'une personne à une autre [1]. »

Saint Bernard dit que le Père est sagesse et le Fils puissance. Abélard avait dit : « Chacune des per-« sonnes, étant de même substance, est de même « puissance ; le Père autant que le Saint-Esprit. La « Trinité entière est sagesse, le Père autant que le « Fils. La Trinité entière est charité. Dieu ne peut « jamais être sans sagesse [2]. »

Saint Bernard dit que les noms qui sont donnés aux personnes, leur sont donnés, non par rapport à elles-mêmes, mais à chacune par rapport à l'autre ou aux deux autres. Abélard avait dit : « Dieu le « Père, Dieu le Fils ou Dieu le Saint-Esprit, se di-« sent en quelque sorte non pas substantiellement, « mais relativement, chacun des prédicats relatifs « désignant en disjonction le Père, le Fils ou le « Saint-Esprit, quoiqu'en construction (c'est-à-dire « tous réunis en Dieu), ils n'aient plus d'objet au-« quel ils soient relatifs [3]. »

Saint Bernard dit que suivant Abélard la puissance entière a été accordée au Père, et que le Fils n'a obtenu qu'une demi-puissance. Abélard avait dit : « Nous ne disons pas le Fils ou le Saint-Esprit moins « tout-puissants que le Père.... La puissance des « trois personnes est la même [4]. »

Saint Bernard dit que la foi catholique a levé toutes les difficultés par la distinction d'*alius* et

[1] *Introd.*, l. II, p. 1069, et *Theol. Chr.*, l. IV, p. 1320-1324.
[2] *Introd.*, l. I, p. 998, l. II, p. 1083.
[3] *Theol.*, l. III, p. 1286.
[4] *Introd.*, l. I, p. 989 et 991.

d'*aliud*, ou qu'elle a, grâce à ce qu'on pourrait appeler la différence adjective et la différence substantive, concilié l'unité de la substance et la diversité des personnes. Abélard avait dit : « Le Père « n'est pas autre chose (*aliud*) que le Fils ou le Saint-« Esprit.... Il n'est pas, dis-je, autre chose en na-« ture, mais il est autre (*alius*) en personne.... « Celui-ci n'est pas *celui qui* est celui-là, mais il est « *ce qu'*est celui-là.... On ne peut dire qu'une quel-« conque des trois personnes qui sont en Dieu, soit « autre chose qu'une autre, leur unique substance « étant absolument singulière, et ne comportant « aucune diversité de formes ou de parties[1]. »

Dans toutes ces distinctions, il en est une qu'on n'attaque point, et qui nous semblerait, à nous, la plus grave; et la voici. Comme étant une certaine puissance, une espèce, un *matérié*, le Fils a la propriété d'*être par un autre, esse ab alio*, tandis que le Père n'est que par lui-même. Être par un autre ou d'un autre, *esse ab alio* ou *ex aliquo*, est une expression connue dans la science. Aristote l'a introduite et définie. Elle s'applique aux choses qui proviennent d'une autre, qui en sont faites, qui en font partie, et cette relation a en logique un sens

[1] *Introd.*, l. I, p. 982 et 983, *Theol.*, l. III, p. 1261 et 1262, et l. IV, p. 1301 et 1302. Cette distinction entre le neutre et le masculin est consacrée en théologie; elle est dans Grégoire de Nazianze (Ep. I, *ad Cledon.* — *Orat.*, LI); dans saint Hilaire (*De Trin.*, l. II, et l. VII); Saint Augustin (tract. XXXVI *In Johan.*, et dans l'Append. du t. VI, *De Fid. ad Petr.*, c. I); dans saint Ambroise : « Et ipsum ipsa quod ipse; et ipsum ipse « quod ipsa; et non ipsum ipsa qui ipse, et non ipsa ipse quæ ipsa. » (*De Dign. cond. hum.*, c. II.) — Cf. saint Anselme (*Monol.*, c. XLI); saint Thomas (*Summ.*, I, qu. XXXI, 2), et Pierre Lombard (*Sent.*, l. I, dist. II).

déterminé[1]. Or, ce sens n'est pas compatible avec l'attribut essentiel, éminent, de la Divinité. L'Être nécessaire est nécessairement par lui-même; et à parler rigoureusement, refuser à une personne divine la propriété d'être par soi-même, ce serait lui dénier la Divinité; il y aurait athéisme. Les Pères l'ont senti, lorsqu'ils hésitent et se contredisent, plutôt que d'attribuer sans restriction le titre de principe au Père à l'exclusion du Fils. Saint Augustin, énonçant cette proposition : « Le Père est le principe de toute la Divinité, » proposition répétée par Abélard et presque aussitôt par lui restreinte, risque de se trouver en contradiction avec le verset sacré : « Dans « le principe était le Verbe » (Jean, I, 1). Il y a sur ce point un *sic et non* perpétuel dans les théologiens, et le nôtre a bien fait d'écarter, autant que possible, des personnes divines les qualifications de principe, cause, source, origine, qui ne font qu'ajouter des contradictions à des mystères[2]. Je crains bien les mêmes dangers pour cette distinction entre *être* et *n'être pas par soi-même*, et j'aimerais mieux les termes mystiques de l'Évangile que ces abstractions qui soulèvent des nuages au lieu d'apporter la lumière. Saint Bernard ne s'en préoccupe guère; la distinction ne l'arrête que parce qu'Abé-

[1] Τὸ ἐκ τίνος εἶναι. *Met.*, V, XXIV. — Saint Augustin met bien une différence entre *esse ex ipso* ou *esse de ipso*. « Quod enim de ipso est potest dici ex ipso, « non autem, etc. » Ce qui est *ex ipso* est créé par lui, ce qui est *de ipso* est de sa substance. Mais cette distinction n'éclaircit ni ne justifie l'application à la Divinité de l'expression *esse ab alio* ou *ex alio* (*De Nat. Bon. cont. Manich.*, c. XXVII).

[2] *Introd.*, l. I, p. 984. — *Theol. Chr.*, l. IV, p. 1320. — *Sic et Non*, XIV, p. 42. — P. Lomb., *Sent.*, l. I, dist. XXIX.

lard en conclut que Dieu le Père, qui a l'existence par lui-même, doit avoir la puissance à pareil titre, et en effet il doit avoir les modes de l'existence comme il a l'existence même. Mais tout cela est secondaire, à mes yeux, auprès de cette assertion que le Père a seul la propriété d'être par lui-même. Ce n'est pas moins que l'assertion qu'il a seul la propriété d'être Dieu. Ni Abélard, ni saint Bernard, ne sont les seuls ou les premiers qui aient parlé ainsi; et il faut convenir que dès que vous accordez la paternité, la génération, la procession, vous reconnaissez implicitement qu'il est possible d'être Dieu et ne pas être rigoureusement par soi-même[1]. Mais la différence de l'implicite à l'explicite n'est pas frivole, quand il s'agit des mystères: c'est souvent la différence de l'inexplicable à l'absurde, de l'énigme au non-sens. Je puis confesser que Dieu est père ou fils, pourvu que j'ajoute aussitôt que je

[1] *Ex Deo processi*, dit le Christ; car c'est ainsi qu'on traduit ces mots Ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐξῆλθον, qui au lieu où ils sont placés, semblent vouloir dire seulement: « Je suis venu de la part de Dieu » (Jean, VIII, 42). Mais il y a un passage plus fort: « Le Fils ne peut rien faire par lui-même » (*Id.*, V, 19). C'est de là qu'on induit en général qu'il peut y avoir procession au sein de l'être divin, c'est-à-dire une différence d'origine entre les personnes (S. Thom., *Sum.*, I, qu. XXVII, ar. I). Saint Augustin dit que le Père est le principe de toute la Divinité (*De Trin.*, IV, XX). M. Hampden a vu dans saint Hilaire que le Fils est *unus ab uno, scilicet ab ingenito genitus* (*De Trin.*, IV). Ainsi il est *ab alio;* et saint Thomas qui veut que le Fils soit aussi principe, dit qu'il est un principe venant d'un principe, tandis que le Père est un principe sans principe. « Principium a principio, quod est « Filius; principium non de principio, quod est Pater.... Per hoc quod non « est ab alio.... Pater est a nullo.... Intelligatur nomine ingeniti quod om- « nino non sit ab alio.... Divinæ essentiæ de qua potest dici quod in Filio vel « in Spiritu Sancto est ab alio, scilicet a Patre » (*Summ.*, I, qu. XXXIII, a. 1 et 4). L'erreur à laquelle me paraissent conduire ces expressions s'appelle en théologie le *subordinatianisme* (Frerichs, *Comment. de Ab. doct.*, p. 19).

ne sais pas comment il est père ou fils, que ces mots ont ici, sans aucun doute, un sens surnaturel et inconnu; mais je ne puis, sans que ma raison frémisse, affirmer que l'existence par soi-même ne soit pas une condition absolue de la Divinité. — Laissons cela[1].

Le point qui paraît le plus toucher saint Bernard,

[1] Je crois que, pour atténuer un peu cette difficulté, il est plus sage de substituer à cette expression *esse ab alio*, cette autre expression *procedere ab alio*, dont se sert plus volontiers saint Thomas et qui distingue les personnes de la Trinité en celles qui procèdent et celles de qui les autres procèdent (*Summ.*, I, qu. XXVII, art. 1). On a même voulu pousser les distinctions verbales plus loin, et attribuer au Père l'expression *ex quo*, au Fils *per quem* et au Saint Esprit *in quo*, en se fondant sur un verset de saint Paul (I Cor., VIII, 6. — S. Basil., *De Spir. Sanct.*, c. II). Mais cette distinction n'est pas admise, on y oppose des passages formels, entre autres Rom. XI, 36. C'est un caractère ou propre, généralement reconnu au Père, que de n'avoir ni auteur ni principe, d'être αὐτογενής, ἀναίτιος, οὐκ ἐκ τίνος (Damasc., *De Fid.*, I, VIII); d'être par soi-même ou de n'être pas par un autre que par soi. « Proprium est Patris, » dit Alcuin, « quod solus est Pater et quod ab alio non est nisi a se » (*Qu. de Trin.*, p. 762); tandis qu'on trouve partout que le Fils est « ex Patre, ab « alio, » et notamment dans saint Augustin, « de Patre est Filius, non est « de se » (*Cont. Max.*, c. XIV. — Tract. XX *In Johan.*); dans saint Ambroise : « Dicitur Deus pater quia ipse est ex quo.... et sapientia.... et « dilectio.... et ex ipso sunt quia non a se » (*De Dign. cond. hum.*, c. II). D'où il suit que le Fils n'est pas αὐτόθεος. « Pater a nullo habet essentiam « nisi a se ipso, Filius habet essentiam suam a Patre » (Anselm., *Monol.*, c. XLIV). Ce qui ne veut pas dire cependant que l'essence engendre une autre essence, la consubstantialité y périrait. P. Lombard et saint Thomas ont bien établi ce point, malgré les objections de Richard de Saint-Victor. Cependant les protestants ont été plus loin; Calvin, Bèze ont soutenu qu'il fallait croire que le Fils a l'essence et la divinité par lui-même. « Si a se « Deus non est, » dit un docteur, « quomodo Deus erit? » Cependant la doctrine catholique est formelle. « Tout ce qu'ont le Fils et le Saint-Esprit, ils « l'ont du Père, même l'être, καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι » (J. Damasc., *De Fid.*, I, X). On explique cette doctrine en développant ces mots de saint Jean : « Comme « le Père a la vie en lui-même, il a donné au Fils d'avoir la vie en lui- « même » (V, 26). La génération parfaite et divine a cette vertu de faire que le Fils soit tout ce qu'est le Père, excepté d'être le Père (P. Lomb., l. I, dist. V. — Voy. le P. Pétau, t. II, l. II, c. VI; l. VI, c. X, XI et XII).

est l'attribution spéciale de la bonté au Saint-Esprit. Qui n'en aperçoit la raison? L'Évangile contient ces paroles mystérieuses et terribles : « Tout péché « et tout blasphème sera remis aux hommes; mais « le blasphème de l'Esprit ne sera pas remis aux « hommes. Et quiconque aura parlé contre le Fils « de l'homme, il lui sera remis; mais s'il a parlé « contre le Saint-Esprit, il ne lui sera remis ni « dans ce siècle ni dans le siècle à venir » (Math. xii, 31, 32). Or, Othon de Frisingen a raison, saint Bernard est crédule et tremble pieusement dès qu'il croit entrevoir l'impiété. Abélard a dit que le Saint-Esprit était éminemment l'amour ou la charité divine : soudain le voilà convaincu d'avoir dépouillé le Saint-Esprit de puissance et de sagesse; il a commis le péché irrémissible, il a prononcé le blasphème inexpiable. Quant à nous, nous ne rappellerons pas que, fondée ou non, cette attribution de la sagesse et de l'amour est pour ainsi dire traditionnelle dans l'Église[1]. Nous ferons seulement une citation : « Si nous voulons rechercher plus expres- « sément ce que signifie la personne en Dieu, elle « équivaut à dire que Dieu est ou le Père, savoir « la divine puissance engendrant, ou le Fils, savoir « la sagesse divine engendrée (*sumta*) ou le Saint- « Esprit, savoir le *processus* de la bonté divine[2]. »

Une seule question aurait dû être posée, et Abélard

[1] Voyez entre mille autorités saint Aug., *De Trin.*, VI, v, XV, xvii. — *De Civ. Dei*, XI, xxiv. Saint Anselme dans le *Monologium* dit que le Père est l'esprit suprême (*summus spiritus*); le Fils, l'intelligence et la sagesse, la science, la connaissance, la vérité de la substance paternelle; le Saint-Esprit enfin, l'amour de l'esprit suprême (c. xliv, xlvi, xlvii et xlix).

[2] *Theol. Chr.*, l. III, p. 1286.

eût été embarrassé d'y répondre. Si la Trinité est toute-puissante, sage, bonne, à quel titre et comment la puissance appartient-elle au Père, la sagesse au Fils, la bonté au Saint-Esprit, ou plutôt comment et dans quelle mesure ces attributs sont-ils séparés ou distingués des autres attributs divins, tous également et semblablement communs à la substance divine et par elle aux trois personnes, et comment sont-ils distingués de manière à devenir éminents chacun dans une d'elles? En d'autres termes encore, quelle différence assignez-vous entre la manière dont appartiennent les attributs communs ou substantiels, et celle dont appartiennent les attributs spéciaux ou personnels, les premiers appartenant à la substance et étant communs aux personnes, les seconds appartenant chacun à une des personnes et étant communs à la substance? Certainement, il y a là une difficulté, et qui n'est pas seulement insoluble, l'insoluble est partout ici; mais je crois qu'elle porte sur une distinction inexprimable.

VI.

Laissons ce que saint Bernard dit en passant de la théorie platonicienne de l'âme du monde assimilée à la foi dans le Saint-Esprit; négligeons cette phrase vive et dédaigneuse : « Lorsque Abélard se met en « sueur pour voir comment il fera Platon chrétien, « il se prouve payen. » Venons à cette censure générale :

« Il n'est pas étonnant qu'un homme qui ne s'inquiète pas de ce qu'il dit, en se jetant sur les secrets de la foi, envahisse et disperse avec si peu de respect les trésors cachés de la piété, puisque sur le

fond de la piété même il ne pense ni en homme pieux, ni en fidèle. Enfin, dès l'entrée de sa *Théologie*, ou plutôt de sa *Stultilogie*, il définit la foi une *estimation*, comme s'il était loisible à chacun de penser et de dire en matière de foi ce qu'il lui plaît, ou que les sacrements de notre foi demeurassent suspendus à des opinions vagues et variables, au lieu d'être appuyés sur la vérité certaine! Est-ce que, si la foi est flottante, notre espérance n'est pas vaine? C'étaient donc des sots que nos martyrs, soutenant de si rudes épreuves pour des choses incertaines, et ne balançant pas, pour une récompense douteuse, à courir au-devant d'un long exil par une fin douloureuse? Mais loin de nous la pensée que dans notre foi et notre espérance il y ait rien, comme il l'imagine, qui oscille sur une douteuse estimation, et que tout n'en soit pas fondé sur la vérité certaine et solide, divinement prouvé par les oracles et les miracles, établi et consacré par l'enfantement de la vierge, par le sang de la rédemption, par la gloire de la résurrection. Ces *témoignages sont devenus trop dignes de foi* (Ps. XCII, 7). S'il en est autrement, l'Esprit lui-même enfin rend témoignage à notre esprit que nous sommes fils de Dieu. Comment donc peut-on oser appeler la foi une *estimation*, à moins de n'avoir pas encore reçu ce même esprit, ou bien d'ignorer l'Évangile, ou de le regarder comme une fable? *Je sais à quoi j'ai cru et je suis certain*, s'écrie l'apôtre (II Tim., I, 12), et toi, tu me souffles tout bas: « La foi est une estimation. » Dans ton verbiage, tu fais ambigu ce qui est d'une certitude sans égale; mais Augustin parle autrement: *La foi*, dit-il, *n'est pas dans le cœur où elle réside et pour celui qui la possède comme une conjecture ou une opinion*, *elle est une certaine science au cri de la conscience*. Loin donc, bien loin de nous de réduire ainsi la foi chrétienne. C'est pour les Académiciens que sont ces *estimations*, gens dont le fait est de douter de tout, de ne savoir rien; pour moi, je marche confiant dans la sentence du maître des nations, et je sais que je ne serai point confondu. Elle me plaît, je l'avoue, sa définition de la foi, quoique cet homme dirige contre elle une accusation détournée: « *La foi*, dit-il, *est la substance des choses qu'il faut espérer*, *l'argument des choses non apparentes* (Héb., XI, 1). La substance des choses qu'il faut espérer, non la fantaisie de conjectures énormes; tu l'entends, *la substance!* Il ne t'est pas permis dans la foi de penser ou de disputer à ton gré, ni de vaguer çà et là dans le vide des opinions, dans les détours de l'erreur. Par le mot de substance, quelque chose de certain et de fixe t'est d'avance imposé; tu es enfermé dans des bornes certaines, tu es emprisonné dans des limites certaines; car la foi n'est pas une estimation, mais une certitude [1]. »

[1] *Ab. Op.* Bern., ep. XI, p. 283, 284.

Il semble ici que saint Bernard ait rencontré juste, et une grande autorité lui vient en aide, c'est Gerson [1]. Voilà bien, ce semble, le point de la discussion entre le philosophe et le fidèle. Dans cette diversité de définition de la foi éclate la différence entre celui qui veut par la raison arriver à croire, et celui qui commence par croire et qui raisonne après. Cependant, si l'on consulte le texte, la critique est hasardée. On se rappelle le début de l'Introduction. A côté de la foi, l'auteur place l'espérance, et afin d'expliquer pourquoi il confond l'espérance dans la foi, il généralise la foi qui, comme l'espérance, est une estimation ou un jugement de l'esprit sur les choses qu'on ne voit pas. Cette définition de la foi est donc générale, et non spéciale, c'est celle de la foi abstraite, et non de la foi chrétienne; c'est un souvenir d'Aristote qui unit la croyance ou la foi à l'opinion ou estimation. Mais dès qu'il s'agit de la foi, « en tant qu'elle intéresse l'ensemble du salut de « l'homme, objet de son ouvrage, » Abélard revient à la définition de saint Paul. « Parlons d'abord de la « foi, dit-il, qui vient avant le reste (la charité et « les sacrements), comme étant le fondement de tous « les biens. Que peut-on en effet espérer et que « peut-on aimer de ce qu'on espère, si l'on ne croit « auparavant, tandis qu'on peut croire sans l'espé- « rance et sans l'amour? De la foi, en effet, naît l'es- « pérance; ainsi, ce que nous croyons le bien, nous

[1] « Fides dicitur habitus firmus, ad differentiam opinionis vel suspicionis « incertæ, sicut ponebat Petrus Abælardus per B. Bernardum in hoc re- « dargutus (*Serm. ad commiss. Fidei*, t. II, p. 334; Gerson. *Op. omn.*, 5 vol. in fol. Antw. 1706).

« avons la confiance de l'obtenir par la miséricorde « de Dieu. D'où l'apôtre : « *La foi est la substance des « choses qu'il faut espérer et l'argument des choses qui « n'apparaissent pas.* » *La substance des choses qu'il « faut espérer*, c'est-à-dire le fondement et l'origine « des espérances auxquelles nous sommes conduits, « en croyant d'abord que les choses sont, afin de les « espérer ensuite; *l'argument des choses qui n'appa- « raissent pas*, cela veut dire la preuve qu'il y a des « choses non apparentes. Comme en effet personne « ne doute que la foi n'existe, il faut accorder qu'il « y a des choses non apparentes. Car la foi, ainsi « qu'il a été remarqué, ne se dit avec entière pro- « priété que de ce qui n'apparaît pas. »

Si la foi est ainsi la preuve de l'invisible, il est des objets de la foi qui n'importent pas au salut. Quel péril courons-nous à croire que Dieu fera demain ou ne fera pas tomber la pluie? « A celui qui « vous parle de la foi pour votre édification, il suffit « de traiter et d'enseigner les choses qui, si elles « ne sont crues, produisent la damnation. Ce sont « celles qui appartiennent à la foi catholique. La foi « catholique, c'est-à-dire universelle, est celle qui « est tellement nécessaire à tous, que quiconque en « est dénué ne peut être sauvé[1]. »

Y a-t-il en tout cela prétexte à l'indignation de saint Bernard[2]? Nous croyons parfaitement inno-

[1] *Introd.*, l. I, p. 979, 981, 982. — Voyez aussi notre c. II, p. 188, et dans le t. I, le c. VII, p. 490.

[2] Lui-même avait dit : « Deus.... tribus veluti viis est vestigandus, opi- « nione, fide, intellectu. Fides est voluntaria quædam et certa prolibatio « necdum propalatæ veritatis; intellectus est rei cujusdam invisibilis certa « et manifesta notitia » (*De Consider.*, V, 3. — Cf. Frerichs, *Comment. de « Ab. doct.*, p. 13).

cente la définition qu'il incrimine, et cependant nous avouerons que le rationalisme tend toujours à faire de la foi une opinion, ou, si l'on veut, une *estimation*. Sans doute on ne saurait proscrire la foi formée par le travail de l'intelligence, elle peut être aussi pure et aussi solide que toute autre, et obtenir par suite tous les dons célestes promis à la foi. Lorsqu'on enseigne la religion, il est même impossible de ne point admettre certains antécédents logiques qui servent de base à la foi, et de ne point convenir que celle-ci suppose la croyance à certaines vérités préalables, ce qui donne à la foi les apparences d'une déduction. Mais souvent en fait la foi précède tout raisonnement dont on ait conscience ou souvenir, et comme elle est religieusement un devoir, même une vertu, elle a souvent, ainsi que toutes les autres vertus, le don de se rencontrer dans l'âme et d'y dominer, sans commencement et sans motifs connus, en vertu d'une adhésion implicite et involontaire. La foi ainsi conçue est en général plus estimée par la religion, elle lui paraît mieux assurée; n'étant pas la création laborieuse de la raison, elle semble inspirée, et son origine la sanctifie. Aussi a-t-elle en elle-même plus de mérite, le mérite qui ne vient pas de nous étant le seul véritable, et les plus récents apologistes du christianisme se sont attachés à établir que les vérités, regardées jusqu'ici comme un préliminaire que la raison démontre pour que la foi prenne naissance, sont elles-mêmes connues par la foi avant de l'être par la raison. C'est cette foi d'obéissance qui a été louée dans Abraham. A toutes les époques, cette foi a été dis-

tinguée de la foi acquise et raisonnée, et préférée a celle-ci par les hommes pratiques qui unissaient à une piété vive l'esprit d'autorité. Cependant l'obéissance raisonnable de saint Paul reste permise, et c'est celle qu'Abélard enseigne, car c'est la seule qui puisse être enseignée.

CHAPITRE V.

DES PRINCIPES DE LA THÉOLOGIE D'ABÉLARD. — EXAMEN PHILOSOPHIQUE.

Considérons maintenant dans son ensemble et d'un point de vue plus général encore la doctrine d'Abélard sur la Trinité. La sentence de l'orthodoxie contemporaine se trouve développée dans la lettre de saint Bernard. Essayons de juger ce jugement.

Il a été reproduit, mais avec plus de modération dans les termes, par des écrivains modernes. Ainsi D. Clément regarde, non comme faux, mais comme dangereux ce principe que la foi doit être dirigée par la lumière naturelle, principe qui conduit à cette autre proposition : « On ne croit point parce « que Dieu a dit, mais parce qu'on est convaincu « qu'il en est ainsi, on admet[1]. » « Voilà, » dit le critique, « un principe qui doit mener loin. » Il trouve *naturelles* les conséquences que saint Bernard infère de la définition de la foi donnée par Abélard. « Cependant loin de les avoir constamment admises, « on voit que l'auteur les a quelquefois combattues, « même avec succès; mais ce qu'il ne pouvait désa- « vouer en aucun cas sans saper par le pied sa nou- « velle méthode, c'est que la foi n'est pas absolument « au-dessus de la raison. » Enfin les explications et les comparaisons qu'il donne touchant la Trinité

[1] Art. *Abélard* dans *l'Hist litt.*, t. XII, p. 138. — *Introd.*, l. II, p. 1060.

laissent percer tantôt le sabellianisme, tantôt l'arianisme. « Nous aimons à nous persuader, et ce n'est « pas au reste sans preuves, qu'il est exempt dans « le fond de l'une et de l'autre de ces erreurs. » Mais il n'en a pas moins *brouillé réellement toutes les notions théologiques sur la Trinité.*

On le voit, le reproche d'hérésie n'est plus proféré, il est même formellement écarté [1]; plus de ces mots d'*impiété*, de *blasphème*, de *paganisme*, et de là cette conséquence qu'on n'était en droit à Sens, comme à Soissons, que de signaler les erreurs du livre et non de condamner personnellement un docteur qui n'a pas un seul moment cessé de protester de sa soumission à l'Église et au saint-siége.

A ces critiques ainsi réduites, M. Cousin, fortifiant de son autorité celle d'Othon de Frisingen, ajoute une observation qui pénètre plus avant. Il pense qu'Abélard, en introduisant le rationalisme dans la théologie, y a introduit aussi le nominalisme, chose grave, surtout quand il s'agit de la question de la Trinité. Quelques réflexions seront ici nécessaires.

On l'a déjà vu, il y a deux manières de traiter la théologie, c'est-à-dire d'enseigner la religion, celle du rationalisme et celle que les Allemands appellent du super-naturalisme. Toujours la première court le risque d'incliner à l'hétérodoxie, à l'hérésie, et de passer insensiblement du rationalisme théolo-

[1] C'est maintenant une chose généralement accordée. J'en ai cité plusieurs preuves (Voy. t. I, p. 218). Il serait trop long de rappeler tous les ouvrages où les opinions théologiques d'Abélard sont appréciées (Voy. t. I, p. xxij).

gique au rationalisme philosophique. La seconde offre une tendance constante au mysticisme ou penche vers une abnégation de tout raisonnement, vers une *misologie*, comme on dit encore en Allemagne, vers une aversion de toute science qui peut transformer l'humilité d'esprit en crédulité superstitieuse. Ce n'est pas que la foi manque absolument dans le rationalisme, ni que le super-naturalisme (employons ce mot faute d'un meilleur) ne laisse absolument aucun rôle à la raison. Le rationalisme peut être orthodoxe, honorer du moins et prescrire la foi; même dans le rationalisme purement philosophique il y a encore une place pour quelque chose qui peut s'appeler la foi, c'est-à-dire pour un assentiment non raisonné à des vérités indémontrées et indémontrables, pour une croyance implicite et nécessaire à des choses invisibles, *argumentum non apparentium*. Aucune philosophie n'est sans mystères ou sans faits inexplicables, insensibles et certains; aucune philosophie n'est sans foi. Cela est encore plus vrai du rationalisme religieux; il a pour objet de conduire à la foi par la raison ceux à qui la foi manque, ou plus souvent, là où il rencontre la foi, de l'éclairer, de la motiver, de la corroborer par la raison. Qu'est-ce donc en général que le rationalisme chrétien? Une conciliation de la foi et de la raison, un éclectisme.

De même, dans la doctrine de ceux qui ramènent tout à la foi, prenant à la lettre et dans un sens absolu les anathèmes contre la philosophie, on ne peut soutenir que la raison n'ait rien à faire. Soit qu'on cherche à exciter la foi uniquement par des

récits ou des menaces, comme de certains missionnaires, soit qu'on en appelle au sentiment religieux, à ce besoin d'amour et de prière qui, dit-on, est déjà la grâce, et qui, fidèlement écouté, doit attirer la grâce définitive de la foi, soit surtout qu'on invoque le principe de l'autorité contre l'anarchie des opinions individuelles et les écarts du libre examen, on recourt implicitement à la raison humaine. Il y a un syllogisme jusque dans le choix mystique de l'âme préférant la vision à la conception et l'enthousiasme à la certitude. « C'est, dit avec profondeur saint Clément d'Alexandrie, une sage parole que celle-ci : Il faut de la philosophie même pour décider qu'il ne faut pas de philosophie[1]. »

Mais malgré ce qu'il y a de commun entre les deux méthodes théologiques, et ce qu'il y a de commun, c'est l'intelligence à laquelle toutes deux s'adressent, et que ni l'une ni l'autre ne peut scinder ni travestir; ce qu'il y a de commun à toute religion comme à toute philosophie, c'est l'humanité; il faut reconnaître que les deux méthodes diffèrent par leurs caractères et par leur tendance.

La première, quoiqu'elle soit celle de presque tous les hérétiques, et nécessairement celle de tous les philosophes, et des plus incrédules, n'a jamais en elle-même été formellement condamnée par l'Église, qui ne pouvait répudier quelques-uns de ses docteurs les plus illustres. Les deux méthodes, employées concurremment dans tous les âges du christianisme, ont l'une sur l'autre prévalu tour à tour,

[1] Clem. Alex. *Stromat.* VI, in fin.

suivant les temps et les questions. Dans le berceau même de la foi, on les trouve alternativement s'embrassant et luttant ensemble. Il est impossible de ne pas reconnaître dans saint Jean un caractère philosophique qui manque à saint Luc; et malgré ses invectives contre les philosophes, saint Paul porte dans l'exposition du dogme des formes de discussion, un esprit libre et raisonneur qui paraissent étrangers au génie positif et formaliste de saint Pierre. « Il *discutait dialectiquement*, dit l'Écriture, « les choses du royaume de Dieu [1]. »

Depuis les apôtres jusqu'aux Pères, depuis les Pères jusqu'aux docteurs de nos facultés de théologie, les deux méthodes se sont perpétuées dans l'Église; et pour avoir choisi entre elles, Abélard n'est point sorti du saint bercail. Il a fait d'ailleurs ce choix sans intention d'innover sur aucun point du Symbole. Sa prétention paraît s'être élevée jusque-là seulement, qu'il a voulu *exposer*, c'est son expression, sous une forme un peu nouvelle, la croyance chrétienne touchant la nature de Dieu, et soit par un choix dans les doctrines reçues, soit par quelques explications neuves, construire une déduction méthodique du dogme de la Trinité et appuyer d'arguments plus modernes l'adhésion qui lui est due. Voici dans sa juste mesure la formule générale de ce rationalisme dogmatique : « Il ne faut pas toujours « demander, dit Leibnitz, des *notions adéquates*, et « qui n'enveloppent rien qui ne soit expliqué.... « Nous convenons que les mystères reçoivent une

[1] Διελέγετο. Act. XVII, 2. Διαλεγόμενος καὶ πείθων τὰ περὶ τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ. XIX, 8.

« explication, mais cette explication est imparfaite. « Il suffit que nous ayons *quelque intelligence analo-* « *gique* d'un mystère, tel que la Trinité et que l'incar- « nation, afin qu'en les recevant nous ne prononcions « pas des paroles entièrement destituées de sens : « mais il n'est point nécessaire que l'explication aille « aussi loin qu'il serait à souhaiter, c'est-à-dire « qu'elle aille jusqu'à la compréhension et au com- « ment [1]. »

Mais l'exécution a-t-elle parfaitement répondu à l'intention? J'ai ailleurs décrit comme je me le représente, l'état religieux de l'âme d'Abélard. Le jugement de l'esprit d'un siècle par l'esprit d'un autre n'est pas aujourd'hui chose fort malaisée. Notre époque a trop d'impartialité pour manquer de sagacité. Mais quand il faut appliquer ce jugement général à un individu, pénétrer au fond d'une âme à travers les âges, entrevoir comment s'y associaient ou s'y combattaient l'esprit du temps auquel elle n'échappait pas, et cet esprit de tous les temps auquel participent tous les philosophes; comment s'y mêlaient, sans y disparaître, les habitudes religieuses, les habitudes logiques, l'érudition sacrée, l'érudition profane, le caractère ecclésiastique, le talent dialectique, le respect volontaire pour la tradition, le penchant involontaire pour la controverse, le goût de la subtilité, le désir de l'originalité, l'amour de la gloire enfin; alors la tâche devient bien difficile, et les conjectures les plus plausibles peuvent n'être que des mensonges historiques. Sans contester que les

[1] *Théodicée*, disc. prél. § 54.

doutes, inséparables peut-être de toute grande vocation philosophique, aient pu de temps à autre traverser l'esprit du chanoine de Paris, moine de Saint-Denis, abbé de Saint Gildas, fondateur du Paraclet, que condamna l'Église, nous dirons que ces doutes ne transpirent point dans sa théologie. C'est l'œuvre d'un fidèle; mais elle contient plus d'un germe d'infidélité. Le rationalisme n'a point fait impunément irruption dans le dogme, et l'on reconnaît soit dans l'esprit général, soit dans les opinions particulières, plusieurs de ces idées précoces d'où l'esprit des siècles a fait sortir quelques-unes des vérités et des erreurs les plus grandes de la philosophie moderne.

La clef de la doctrine est dans le *Sic et Non*. Que le simple travail de rassembler tant de citations et d'autorités contradictoires, ait exercé une passagère influence sur l'esprit de l'auteur, et l'ait pu jeter dans quelques incertitudes, je ne le nie pas. Cependant, il n'a point entendu conclure au doute universel. Il ne voyait dans ces archives du pour et du contre qu'autant d'occasions d'*expliquer* des contradictions apparentes, et ce travail a contribué surtout à développer cette subtilité qu'on admire. Dans ses autres ouvrages, il a pu risquer des opinions qui ont ébranlé certaines croyances, enfanté de certains doutes; jamais il ne s'est donné pour sceptique. Seulement, on l'y voit sur chaque question chercher et discuter les autorités, ordinairement les mêmes qu'il a recueillies dans le *Sic et Non*; il y reprend celles qui sont favorables à sa thèse, et parfois aussi celles qui sont contraires; il les commente, les développe,

et s'efforce d'en donner le vrai sens, non dans un esprit d'incertitude, mais de conciliation. En fait, qu'est-ce que l'examen d'une question? ne part-il pas toujours d'un *sic et non?* ne porte-t-il pas toujours sur une contradiction entre certaines idées qui sont dans l'esprit ou dans les livres, et qu'il faut ramener à l'unité, soit en montrant qu'elles concordent en dernière analyse, soit en faisant évanouir celles qui ne concordent pas? L'ouvrage d'Abélard nous représente la forme que, dans un temps de citations et d'autorités, la position de toutes questions devait prendre naturellement.

Mais cette habitude de poser le oui et le non devait donner à sa manière d'enseigner la théologie, un caractère expressément dialectique, et lui ôter cette forme dogmatique, qui semble exclure le doute en taisant l'objection, et inculquer la vérité par ordre. Abélard ne prêche pas, il discute. La polémique avait été l'exercice de toute sa vie; il avait pris pour maxime ces mots qu'il attribue à saint Augustin : *Quœrite disputando* [1].

Dans cette pratique de discussion, dans cet art de considérer le pour et le contre et de chercher en quoi l'un et l'autre étaient vrais ou soutenables, puisque l'un et l'autre avaient leurs autorités, il a puisé le goût et le talent d'allier les contraires, sans toujours bien s'assurer des conditions de l'alliance. Ainsi on le voit plaider la cause de la philosophie et lui faire son procès avec une égale

[1] Je n'ai pu trouver dans saint Augustin ces mots qu'Abélard dit extraits du *De Anima* (*Sic et Non*, I, p. 21), et ailleurs du traité (lisez *sermon*) *de Misericordia* (*Introd.*, II, p. 1056).

vivacité; marquer trop fortement la distinction des personnes dans la Trinité, et par un retour un peu brusque, rétablir sans restriction l'unité de l'essence et la communauté des attributs; braver en un mot les contradictions et les résoudre ou les affirmer tour à tour.

C'est là, je l'avoue, ce qui, plus que l'esprit du nominalisme, me paraît avoir attaché quelques dangereuses conséquences à sa méthode théologique, non que plus d'un passage n'offre des traces de nominalisme, mais d'autres passages s'en écartent. Et en effet, le principe fondamental de cette doctrine est, nous le reconnaissons avec M. Cousin, que rien n'existe qui ne soit individuel. Nous concevons donc que de ce principe on conclue (la distinction étant bien fugitive, si elle est possible, entre la personne et l'individu) que les trois personnes divines en pleine possession de l'existence sont toutes trois des réalités, des unités, et que l'identité de substance qu'on leur impose est une chimère. Telle paraît avoir été l'erreur de Roscelin : il a sacrifié la réalité de l'unité de Dieu à la réalité de l'unité de chaque personne. Ce sont trois choses, disait-il, et si l'usage le permettait, on devrait dire trois dieux [1]. C'est le trithéisme ou l'hérésie de Philopon et des damianistes. Or, c'est l'erreur contraire dont Abélard est maintenant accusé; il aurait, dit-on, ramené les distinctions réelles à des points de vue

[1] M. Cousin, Introduction, p. CXCVIII. — Cf. S. Anselm. *Op.*, ep. XXXV et XLI, l. II. — Ott. Frising., *de Gest. Frid.*, l. I, c. XLVIII. — D'Achery, *Spicileg.*, t. III, p. 142. — Buddæus, *Observ. select.*, t. I; obs. XV. — Brucker, *Hist. crit. phil.*, t. III, p. 673.

divers du même être, à des conceptions diverses de notre esprit, rendant ainsi l'existence des personnes purement nominale pour sauver l'unité réelle de la substance divine. Or, si cette erreur est la sienne, est-elle imputable au nominalisme? A la bonne heure pour l'erreur inverse, pour celle de Roscelin; les individus seuls sont réels, donc les personnes ne sont rien, ou seules elles sont réelles; voilà qui est simple et logique. Mais Abélard n'a pas dit cela, on lui prête d'avoir dit le contraire. Pour dire le contraire, il faudrait, à la vérité, qu'il eût démenti le principe même du nominalisme, en disant : « Il n'y a de réel que ce qui n'est pas individuel; comme les personnes sont individuelles, elles ne sont rien. La Divinité, qui n'est exclusivement aucune personne, la Divinité seule est réelle. » Mais alors il n'eût été rien moins que nominaliste, loin de là, il fût tombé dans le réalisme extrême, dans celui qui, refusant la pleine existence à l'individu, annulerait les personnes de la Trinité, parce qu'elles ne seraient que des individus.

Abélard, dans sa doctrine de la Trinité, ne me paraît avoir été précisément ni réaliste, ni nominaliste; il s'est efforcé de donner aux choses leur nom, de les qualifier comme il fallait, sans tenir compte des conséquences en ontologie dialectique. Mais je suppose qu'il eût dit expressément que Dieu est un genre, siérait-il aux réalistes, qui soutiennent que le genre est réel, d'en conclure qu'il a nié la réalité de la Divinité? De même, s'il n'a vu dans les personnes que des propriétés, ceux qui défendent contre Roscelin l'existence réelle des qualités spé-

cifiques seraient mal venus à l'accuser de ruiner l'existence réelle des personnes.

Un écrivain judicieux a remarqué avec raison que l'orthodoxie trinitairienne n'est pas nécessairement engagée dans la controverse sur les universaux [1]. Que ceux-ci soient ou ne soient pas réels, qu'importe à l'existence de Dieu ou des personnes divines? Ni Dieu, ni aucune des personnes n'est donnée comme étant au nombre des universaux, et la négation des idées générales ne touche en rien l'être qui ne peut être ramené à une simple abstraction. Le principe seul de la réalité exclusive des individus pouvait bien, par une application tout à fait indépendante de la fameuse controverse, conduire à trop individualiser les personnes de la Trinité, et il paraît que c'est ainsi que Roscelin a compromis le nominalisme dans l'hérésie et s'est fait blasphémateur, au jugement de saint Anselme; car il n'est nullement vrai que son erreur ait été, comme on l'a dit, de réduire la distinction des personnes à des vues diverses de l'esprit. Mais l'erreur du trithéisme pouvait être facilement écartée par la considération de *la singularité* de la nature divine, et par cette pensée que le mystère consistait précisément dans l'union de quelques-uns des caractères de l'individualité dans chaque personne avec la communauté et l'identité d'essence. Après tout, les réalistes ne soutenaient point que les personnes divines fussent des genres ou des espèces, et par conséquent les nominalistes n'avaient sur ce point rien à leur dire. Aussi, lorsque Abélard

[1] M. Bouchitté, *Hist. des preuves de l'exist. de Dieu.* — Mém. de l'Académie des Sciences morales et politiques, t. I, Savants étrangers, p. 463.

marque avec un peu d'exagération la distinction des personnes, est-ce en vertu de l'idée de propriété, et non de la théorie des genres et des espèces. Il est vrai que Neander pense que le reproche de sabellianisme aurait dû plutôt être dirigé contre lui, c'est-à-dire qu'il atténuait la distinction des personnes, et c'est ainsi qu'Othon de Frisingen et les modernes en ont jugé [1]; mais cette accusation plus spécieuse ne nous semble pas plus exacte. Répétons d'abord que l'intention est irréprochable; puis, quant à la doctrine, elle ne tend pas plus que toute autre à convertir les personnes divines en abstractions. C'est le péril commun de toute métaphysique sur ce dogme difficile, et le nominalisme y ajoute peu de chose; seulement le lecteur est en général nominaliste, et quand on veut lui faire séparer à un certain degré la substance et la personne, il penche à n'accorder à la personne qu'une existence nominale, et dans sa pensée, la doctrine d'Abélard devient en ce sens nominaliste. Mais qu'y faire? Est-ce Abélard qui a séparé la substance de la personne? C'est l'expression orthodoxe du dogme de la Trinité; quiconque prétendra discuter ce dogme sous forme scientifique courra grand risque de paraître nominaliste, en conduisant le lecteur par la pente du raisonnement à conclure contre la réalité de l'un ou de l'autre des éléments constitutifs du dogme, c'est-à-dire contre l'unité divine ou contre la distinction des personnes. Du moment qu'on veut ramener un tel mystère à

[1] Ott. Fris., *De Gest. Frid.*, l. I, c. XLVIII. — Bayle, *Dict. crit.*, art. Abél. — Neander, *S. Bernard et son siècle*, l. III, p. 240. — *Hist. litt.*, t. XII, p. 139. — Cousin, *Introd.*, p. CXCIX.

une conception rationnelle, la raison involontairement impose à la nature divine les conditions ordinaires de l'être, ces conditions qu'elle est habituée à tenir pour nécessaires, et soudain la foi dans la Trinité s'altère et périt. La raison a-t-elle tort d'en agir ainsi? C'est une autre question, je ne la tranche pas, je ne la discute pas; mais je dis que c'est la conséquence inévitable de l'application méthodique du rationalisme à la Trinité. Encore une fois, ce n'est pas le nominalisme qui fait le danger de la théologie d'Abélard, c'est la dialectique.

Dans le dogme théologique, en effet (je ne dis pas le dogme chrétien), il se présente une difficulté capitale. L'essence étant une, et les personnes étant plusieurs, en quoi celles-ci diffèrent-elles? La meilleure manière peut-être de résoudre cette question, c'est de ne la point poser, et de se dire que les trois personnes diffèrent par leurs noms, et que l'Écriture énonce, de chacune sous son nom, certaines choses contenues en tels et tels versets; puis, de croire ces choses et de n'en pas savoir davantage. Mais la curiosité de l'esprit humain, celle même de l'Église veulent aller plus loin, et la question se pose. Les personnes sont plusieurs, donc elles diffèrent; mais elles ne diffèrent point par l'essence; elles diffèrent donc par les qualités. Or, ce qui serait les qualités, modes, ou accidents de Dieu, s'appelle attributs, et ces attributs appartiennent à l'essence divine ou la constituent. Ce que l'on cherche, ce ne sont donc pas les attributs de l'essence; ils sont, ainsi qu'elle, communs aux personnes; ce sont des attributs propres aux personnes, ou les

propriétés. Quelles sont les propriétés des personnes? Ici, l'on marche sur un terrain glissant. Le plus sûr serait encore de prendre le nom de chaque personne pour l'expression de sa propriété, et de dire simplement que la propriété du Père est la paternité, celle du Fils la filiation (*filietas*), celle du Saint-Esprit, la *spiration*[1]. Mais les Pères ont prétendu en dire davantage.

En jugeant Abélard, il faut toujours craindre de le trop isoler. Si l'on ne considère que ses opinions, sans en connaître les antécédents donnés par l'histoire de la théologie, on risque de lui prêter une originalité ou une témérité qu'il n'a pas. Ce n'est pas lui qui a commencé à mettre le dogme de la Trinité aux prises en quelque sorte avec les distinctions logiques, enseignées au livre des Catégories. Ces distinctions étaient trop familières à la plupart des Pères, elles avaient trop universellement passé dans la langue du raisonnement, pour qu'ils fussent dispensés de rechercher dans quelle mesure elles étaient compatibles avec les termes de la foi. Dieu est une substance : a-t-il les attributs scientifiques de la substance? Il est une essence : quelle sorte d'essence est-il? Comme essence et comme substance, il est un sujet : peut-on dire de ce sujet tout ce qu'Aristote dit du sujet en général? En d'autres termes, la distinction de la matière et de la

[1] Damasc., *De Fid.*, I, VIII, et III, V. — « Pater paternitate est Pater. » (S. Thomas. *Summ. Theol.*, I, q. XL, a. 1.) — « Proprium Patris est quod « semper Pater est. » (Hil., *De Trin.*, XII.) « Nihil habet Filius nisi natum, « nativitate autem est Filius. » (*Id.*, *ib.*, IV. — Cf. P. Lomb. *Sent.*, I, dist. XXVII).

forme, de l'essence et de la qualité, de la substance et de l'accident, du sujet et du mode, du genre et de l'espèce, du concret et de l'abstrait, de l'absolu et du relatif, est-elle exactement applicable à la Divinité? Ce ne sont pas moins que les plus grandes questions de la théodicée. On pressent que ces problèmes qui semblent ne concerner que des formules techniques, touchent à la nature même de Dieu, et par conséquent à son action sur le monde. Toute religion est là. Sans pénétrer au sein des questions, bornons-nous à dire que toutes ces distinctions, dans leur application étroite à la Trinité, peuvent changer le fond du dogme, si l'on ne se rattache énergiquement aux termes de l'orthodoxie.

Le point fondamental, c'est de maintenir l'unité de Dieu, c'est-à-dire l'unité de l'essence divine, et cependant il faut en Dieu trois personnes. Or, comme de ces trois personnes une est appelée verbe ou sagesse, une autre amour ou charité, il n'est que trop tentant pour l'esprit de faire de Dieu le Père une essence ou un concret, et des deux autres personnes des qualités ou des abstraits. De cette façon, l'unité substantielle semble maintenue sans exclure une certaine triplicité; il en est de même, si l'on emploie les termes de substance et d'accident ou de sujet et de mode. Mais, par contre, attachez-vous à la définition consacrée de la personne en général ou de l'individu substantiel, et la difficulté se retourne; ce sont les personnes qui deviennent des substances, des sujets, des concrets, et l'essence divine ou Dieu n'est plus qu'une généralité, une qualité commune, un abstrait. L'hérésie n'est pas moins grave,

et l'antique dogme de l'unité de Dieu, la gloire de l'Ancien Testament, est comme abrogé par le nouveau. Cette hérésie touche au blasphème.

La conséquence évidente, c'est qu'il faut se défier en théologie des définitions scientifiques de la substance et de la personne, et les approprier avec réserve à l'objet unique et incomparable dont la théologie entreprend la mystérieuse étude. Aussi est-il en général de tradition parmi les écrivains sacrés que si la dialectique est utile à l'explication du dogme et nécessaire pour le défendre, elle n'est intégralement et rigoureusement vraie que des choses créées, et que Dieu est en dehors des catégories.

Abélard se montre fidèle, ce me semble, à cette tradition. Une esquisse générale de la doctrine des Pères sur la Trinité, est nécessaire pour bien juger de la sienne.

Dieu est l'unité parfaite. Toutes les définitions de l'unité, celle de Platon, celle d'Aristote, celle de Plotin lui sont applicables dans ce qu'elles ont de vrai. Être, dit saint Augustin, c'est être un[1]. L'être par excellence est donc l'unité suprême; c'est-à-dire qu'il est sans nombre, sans succession, sans quantité. Comme il est l'unité réelle[2], la division du tout et des parties ne lui est point applicable. D'où résulte l'aveu unanime qu'en Dieu la substance ou l'essence est une.

[1] « Nihil est esse quam unum esse. » *De Mor. Manich.*, c. VI. — Cf. Athan., *Cont. Sabellian.*, t. II, p. 37. *De Decret. Nic.*, p. 418, Paris, 1698. — Nazianz., *Orat.* XLIII. — Nyss., *Cont. Eunom.*, I. — Basil., *Cont. Eunom.*, I et II. — Cyrill. Alex. *Thesaur.*, XIII, Dialog. VII. — Damasc., *De Fid.*, I, XII et XIV.

[2] Κατὰ ὑποκείμενον. Arist. *Met.*, IV, VI.

Cependant on distingue des personnes dans son essence, ou dans sa nature des hypostases, ou dans sa substance des propriétés. Cette distinction divise-t-elle l'unité ? non, l'unité subsiste, la Divinité demeure indivise dans les divisés[1]. Elle est commune aux trois personnes, identique dans le divers, monade dans la triade. C'est le paradoxe de la Divinité, dit saint Grégoire de Nazianze, que d'avoir à la fois la division et l'unité. « Dieu est nombre et il n'est pas nombre, dit saint Augustin, c'est là l'ineffable[2]. » Comment est-ce possible ? telle est la question que se posent distinctement les Pères[3].

La première solution de cette question semble être, l'unité étant admise comme substantielle, de regarder la division comme purement intelligible ; et les passages ne manquent pas où il est formellement dit qu'il n'y a en Dieu de distinction que par la pensée, que toutes les différences y sont rationnelles, idéales, relatives enfin à l'esprit humain[4]. Mais la conséquence serait que la Trinité, au lieu d'être quelque chose de réel, ne serait qu'une conception analytique de la Divinité, qu'une distinction purement humaine entre ses actes ou ses attributs. Les personnes ne seraient plus que des abstractions. Ce conceptualisme théologique anéantirait le dogme même qu'il aurait pour but d'expliquer, et les termes sacrés de Père, de Fils, de Saint-Esprit devien-

[1] Ἀμέριστος ἐν μεμερισμένοις ἡ θεότης. Damasc., *De Fid.*, I, x.

[2] *Or.* XXIII. — *In Johan.*, tract. XXXIX. — Cf. Bernard., *De Consid.*, V, vii.

[3] Notamment les deux Grégoire. Naz., *Or.* XLV, et Nyss., *Lib. ad Ablab.*

[4] *Ratione, cogitatione, ἐπίνοιᾳ, κατ' ἐπίνοιαν.* — Petav., *Dogm. Theol.*, t. I, l. II, c. vii.

draient des symboles. On aurait donc concédé les noms abstraits des trois personnes aux besoins de notre intelligence, leurs noms mystiques aux exigences de notre imagination. C'est là le fond de l'hérésie de Sabellius.

La foi s'en défend, et la théologie y résiste, d'abord par la définition des personnes. Les noms de personne et d'hypostase signifient quelque chose de réel. En principe, il n'y a de personnes que les substances. L'hypostase, en général, c'est la substance réalisée, la substance individuelle; la personne, c'est le nom de toute hypostase rationnelle (raisonnable), c'est-à-dire de toute substance individuelle intelligente. Cette définition est à peu près universellement admise[1].

Mais si la préoccupation exclusive de l'unité d'essence incline à l'hérésie de Sabellius, l'insistance sur la réalité des personnes penche vers celle d'Arius[2]. Il faut admettre les personnes comme réelles, et cependant ne pas introduire dans la Divinité une division essentielle. Point de parties en Dieu; cependant point de personnes sans substance. Comment donc faire? Qu'est-ce que les personnes? des différences ou tout au moins des distinctions en Dieu. Que sont ces distinctions? elles sont réelles. Dans la personne il y a donc une substance; mais laquelle? la sub-

[1] Boeth., *De duab. Nat.*, p. 951. Saint Anselme accepte la définition (*Monol.*, c. LXXVIII, p. 27). Mais Richard de Saint-Victor l'a attaquée sans succès. Petav., *id.*, t. II, l. IV, c. IX.

[2] Aussi Grégoire de Nazianze dit-il qu'on regardait ceux qui employaient le mot d'ὑπόστασις comme plus près de l'arianisme, et ceux qui préféraient le mot de πρόσωπον comme plus voisins du sabellianisme. (*Or.* XXI.)

stance divine. Ainsi les personnes sont substantielles; seulement elles sont numériquement diverses, et leur substance ne l'est pas. Comment cela se peut-il? C'est précisément là le merveilleux, le divin; c'est que Dieu n'est pas dans les conditions de l'être telles que nous les manifestent les choses créées.

Telle est au fond la solution de la foi, et, à mon avis, l'unique solution raisonnable. Les théologiens sont tous obligés d'y revenir, mais par un détour, et la plupart ne se contentent pas de récuser *a priori* la dialectique. Le problème étant de concilier l'unité de l'essence avec la réalité de certaines distinctions dans l'essence, on est naturellement conduit à rechercher si dans les êtres, ou dans nos conceptions touchant les êtres, il ne se rencontrerait pas des conditions analogues. Par exemple, tout être réel est composé de matière et de forme. Point de substance individuelle où la dialectique n'opère cette distinction, sans cependant que l'unité de l'individu périsse. Si Dieu était soumis à cette division *secundum artem*, on dirait qu'il est composé pour matière de la substance intelligente et pour forme de *l'infinité*, ou bien de la substance animée, rationnelle, et de l'immortalité, ou enfin de la substance indéterminée, plus la divinité. Or, évidemment cette composition ne serait pas réelle, ou si elle était prise comme réelle, elle supposerait qu'une matière indéterminée quelconque peut être la base de l'être divin, et que la forme de la divinité n'est point par elle-même réelle et substantielle; toutes conséquences qui répugnent violemment aux plus simples notions de la nature de Dieu. De quelque façon que l'on y con-

çoive la conjonction de la matière et de la forme, on détruit l'essence de la Divinité, ou l'on convertit un de ses attributs nécessaires en un accident ou qualité. Or certains attributs peuvent bien être conçus comme des formes[1]; mais en réalité, ils ne sont pas séparables de l'essence, et ce n'est que par abstraction qu'on en fait des noms substantifs. Il n'y a point de toute-puissance en dehors du tout-puissant, ni en général de perfection si ce n'est dans le parfait.

Ces attributs pris dans l'abstraction et qu'on érigerait en formes, ne peuvent être des formes proprement dites; car la forme fait d'un être ce qu'il est; il y aurait donc en Dieu quelque chose qui ne serait pas divin, par exemple sa matière, la forme étant ce qui la divinise, et partant une division essentielle ou composition dans Dieu. Ces formes ou soi-disant telles ne sauraient donc être que des modes. Or si le mode est la même chose que l'accident, Dieu n'a pas réellement de mode; car l'accident n'est pas nécessaire; il est accessoire, additionnel, adventice; il est donc contradictoire avec la nature de Dieu. Si cette nature comportait des accidents, elle admettrait la composition. Pour parler d'une manière plus générale, tout ce qui dépend de la catégorie de la qualité est incompatible avec l'essence divine. Une substance identique et simple au sens rigoureux n'a point de qualités; car elle serait la substance, plus la qualité; elle ne serait donc plus simple. Aussi dit-on qu'en Dieu être grand n'est pas distinct de la grandeur. Il

[1] Cyrill., *De Trin.*, Dial. II.

est la grandeur même, comme il est la bonté; parce que tout en lui est essentiel[1].

Qu'est-ce donc que les attributs divins dont parlent toutes les théodicées? Qu'est-ce, dans la théologie chrétienne, que les propriétés qui caractérisent ou constituent les personnes? D'abord ce ne sont pas des accidents; car ce qui distingue l'accident, c'est la contingence, c'est d'être sujet au changement, c'est de pouvoir être autre. Or, en Dieu les attributs sont immutables comme lui-même; ils participent de son éternité; ils sont comme l'essence. Il en est de même des propriétés soit absolues, soit personnelles; la génération est éternelle dans le Fils, comme en Dieu la justice ou toute autre perfection.

Quelle différence y a-t-il donc entre les propriétés absolues et les propriétés des personnes? C'est toujours et sous une nouvelle forme la question : comment l'essence est-elle commune aux personnes et en est-elle distincte? Si l'essence est commune aux trois personnes ou hypostases, les hypostases ou personnes sont quelque chose de plus particulier que l'essence ou substance. Ainsi le rapport de l'essence à la personne est celui du commun au non-commun ou du général au particulier, c'est-à-dire le rapport du genre ou de l'espèce au singulier ou à l'individu; et la considération de ce rapport amène, pour ainsi dire, de force dans la théologie la question du réalisme et du nominalisme.

Saint Jean de Damas n'hésite point : Dieu est dans le genre suprême de la substance incorporelle dont

[1] Cf. Aug., *De Trin.* V, x. — Epist. LIV ou CLIII. — S. Bern. *Serm.* LXXX.— Clem. Alex. *Pædagog.*, I, VIII. — Damasc., *De Fid.*, I, XII et XIII.

il est une des premières espèces, et la Divinité est ainsi l'espèce dans laquelle sont les trois personnes[1]. Et cette opinion, loin d'être isolée, se retrouve, avec plus ou moins de développement, dans quelques-uns des meilleurs philosophes du christianisme. D'abord c'est une idée presque universelle, que l'essence est quelque chose de plus général que l'hypostase, et il le faut bien, l'hypostase étant constituée par le propre, qui, de sa nature et par son nom même, est moins commun que la substance. Tout au moins est-il vrai que telle est notre conception, et que nous ne pouvons nommer l'essence ou Dieu, et la personne du Fils ou du Père, sans distinguer intellectuellement l'une de l'autre, par cette différence-là[2].

Quelques Pères ont poussé cette opinion au point de soutenir que la substance en général étant toujours ce qui est commun aux individus, l'individu n'était qu'une collection de propriétés, et que par exemple la substance *homme* était commune à Pierre et à Paul, de sorte que Pierre et Paul étaient consubstantiels. Ainsi l'on n'aurait pas dû dire qu'ils *sont deux hommes*, mais qu'ils *sont homme, sunt homo*, comme on a dit que les trois personnes divines *sont Dieu* et non pas *trois Dieux*[3]. Ce réalisme, car jusqu'ici cette opinion n'est que du réalisme, aurait pour effet de constituer les personnes par des acci-

[1] Περιεκτικὸν αὐτῶν εἶδος ἡ ὑπερούσιος καὶ ακατάληπτος θεότης. (Damasc. *Instit. element. ad Dogm.* c. VII.)

[2] Petau, *Ouv. cit.*, t. I, l. II, c. V et t. II, l. IV, c. I et VII.

[3] Nyss., *Ad Ablab.*, — *De Commun. Not.*. — Cf. Cyrill., *In Johan.*, IX. — *De Trin.*, Dialog. I. — Damasc., *De Fid.*, III, VIII et XIV. — *De Duab. Volunt.*, V, 7.

dents, et de faire entrer indûment dans la Divinité la distinction proscrite de la substance et de l'accident; autrement, l'unité de Dieu ne serait plus qu'une unité collective, une simple communauté; les trois personnes seraient Dieu, comme trois statues d'or sont de l'or.

Ce qui paraît avoir inspiré cette doctrine, c'est l'entraînement de la controverse contre les ariens; on a voulu sauver la consubstantialité à tout prix, et l'on a soutenu presque exclusivement l'unité réelle et substantielle d'une essence commune. Mais d'abord une communauté n'est pas une unité véritable et rigoureuse, une parfaite simplicité; et si l'unité divine n'était que celle du genre ou de l'espèce, elle rendrait à chacune des personnes une individuelle unité, trop comparable à celle des personnes humaines pour admettre la parfaite identité, l'identité réelle et numérique de nature ou d'essence. Ceux-là même qui veulent faire de Dieu un genre ou une espèce, voient dans l'unité d'une nature ou essence commune une pure abstraction, œuvre de la pensée[1]. Est-ce donc à cela qu'ils veulent réduire l'essence de Dieu?

Comment donc éviter que soit l'unité, soit la distinction devienne nominale? Il n'y a qu'un moyen, c'est d'écarter définitivement la catégorie de qualité. Ainsi la substance est une et réelle; chaque personne en est distincte par la propriété qui la constitue. Cette propriété n'est pas accidentelle, puisqu'elle est constitutive; elle n'est pas une forme ou

[1] Damasc., *De Fid.*, I, VIII.

qualité, car alors elle serait une addition à l'essence, et Dieu serait composé; elle ne se dit pas *secundum substantiam*, mais elle n'est pas pour cela *secundum accidens*. Il y a entre la substance et l'accident un intermédiaire, c'est la relation. Ou les propriétés de Dieu sont dites *ad se*, et alors elles sont les propriétés essentielles et absolues, qui ne sont séparables de l'essence, que dans le langage humain; ou bien elles sont dites *ad alterum*, comme la paternité, la génération, la procession, et elles sont relatives. Tandis que l'accident est variable, la relation ici ne l'est pas; comment le serait-elle entre deux termes éternels? Les relations des personnes, étant des relations, ne sont pas absolues, mais elles sont le mode de subsister de l'essence[1]. Elles ne sont donc pas hors de l'essence, elles ne la doublent pas. Elles peuvent sans doute être conçues comme des accidents; c'est une suite de la faiblesse de notre esprit, qui ne saurait atteindre la réalité de l'être divin; mais elles sont constitutives de l'essence, elles sont donc *substantiale quippiam*[2]. L'unité absorberait les personnes, si la relation ne s'y opposait; la relation engendrerait la pluralité, si l'unité n'y résistait[3].

[1] *Οὐχι οὐσίας δηλωτικά, ἀλλὰ τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως, καὶ τοῦ τῆς ὑπάρξεως τρόπου. Id., ibid.*, I, x.

[2] Petau, l. IV, c. x, p. 395-397, t. II.

[3] Aug., *De Trin.*, V, v, xi, et xiii. — VI, ii, iii, v. — VII, ii. — Saint Anselme dit : « Trinitatis et relationis consequentiæ se contemperant ut nec « pluralitas quæ sequitur relationem, transeat ad ea in quibus prædictæ « sonat simplicitas unitatis; nec unitas cohibeat pluralitatem ubi eadem re- « latio significatur. Quatenus nec unitas amittat aliquando suam consequen- « tiam, ubi non obviat aliquæ relationis oppositio; nec relatio perdat quod « suum est, nisi ubi obsistit unitas inseparabilis. » (*De Proc. Spir. S.*, c. ii, p. 50. Cf. Nyss., *Cont. Eunom.*, II.)

C'est par la relation différente, ensemble avec l'essence identique, que l'hypostase est constituée.

Ainsi l'hypostase, ou personne, ne désigne l'essence qu'indirectement (*in obliquo*), mais directement (*recte*) elle exprime la relation. Dans les choses créées, aucune propriété personnelle ne consiste dans la relation; la relation entre les créatures est accidentelle; en Dieu, au contraire, dans les personnes incréées, la relation est constitutive, et il s'ensuit que la personne divine est relative et non absolue. Les noms de Père, de Fils, de Saint-Esprit ne désignent pas des natures en elles-mêmes, mais des personnes l'une par rapport à l'autre [1]. Ainsi le Dieu des chrétiens n'est plus le Dieu solitaire des juifs, mais ils n'est pas non plus la multiplicité de dieux des Gentils. De ces deux erreurs il reste, dit saint Jean Damascène, tout ce qu'il y a d'utile dans le judaïsme, l'unité de la nature divine, et dans l'hellénisme, la distinction des personnes [2]. C'est là quelque chose d'énigmatique, comme le dit saint Basile [3]; mais précisément cette condition mystérieuse est comme la prérogative imparticipable d'une nature unique, d'une essence incréée, de l'être parfait.

On voit que le choix est entre deux manières d'interpréter dialectiquement le dogme et d'expliquer, ou plutôt de représenter l'impénétrable alliance d'une essence unique avec des personnes distinctes.

[1] Aug., *In Johan.*, Tract. XXXIX. — Epist. LXVI aut CLXX. — Le P. Petau dit : « Pater non est persona, nisi comparatus ad Filium. » T. II, l. IV, c. IX, p. 414.

[2] *De Fid.*, I, VII. — Cf. Petau. *ibid.*, XIII, p. 422.

[3] Basil., *Ep.* XLIII.

La première est celle qui a en général fait une grande fortune dans l'Église grecque. Elle assimile en principe l'essence divine à un universel, et les personnes à des individus. Pour éviter ou pour atténuer les conséquences de cette assimilation, elle l'affaiblit ensuite, soit en la donnant comme une manière nécessaire de concevoir les choses, et en laissant à l'esprit humain la faculté de distribuer à son choix la réalité entre l'universel et l'individu; soit en faisant remarquer que l'assimilation n'est pas rigoureuse, que l'espèce ou le genre incréé n'est pas composé de personnes, mais réside dans les personnes, que celles-ci ne sont pas séparées les unes des autres comme les individus, mais sont les unes dans les autres, du moins en essence, et qu'ainsi aucune diversité, quant au temps de la naissance, n'est assignable entre elles, aucune différence en acte n'est entre elles possible, si ce n'est celle de la relation [1]. D'où il résulte que le rapport de l'individu incréé au genre incréé est une communauté tout autre que le rapport similaire entre les créatures, et que cette communauté sans pareille n'altère pas l'unité de substance.

L'autre interprétation repousse la précédente pour plusieurs raisons. D'abord, c'est que la distinction

[1] *De Fid.*, I, VIII et seq. C'est même, suivant saint Jean de Damas, ce qui fait que l'espèce ou genre est dans la Divinité une essence simple, une véritable substance, tandis que l'unité d'essence des individus créés n'est qu'une communauté, une ressemblance. Celle-ci en Dieu se prend comme réelle, τὸ κοινὸν καὶ ἓν θεωρεῖται πράγματι, et dans les autres choses elle n'est que pensée, θεωρεῖται λόγῳ καὶ ἐπινοίᾳ ; et réciproquement, tandis que les individus créés sont perçus réellement différents, les différences des personnes divines ne sont que distinguées par l'intelligence, ἐπινοίᾳ τὸ διῃρημένον.

des universaux et des individus n'étant qu'une manière de comprendre les choses, est de droit inapplicable à Dieu, c'est-à-dire à l'incompréhensible; puis la diversité des personnes dans une essence dont l'unité serait collective accroîtrait et composerait cette essence, dont elle rendrait la quantité proportionnelle au nombre des personnes. Trois statues d'or font plus d'or qu'une seule des statues, tandis que le nom de Dieu, donné à chacune des trois personnes de la Trinité, ne crée pas plus trois dieux que trois fois le nom de soleil ne crée trois soleils[1]. L'unité de Dieu est, à proprement parler, la singularité[2]. De toutes les distinctions dialectiques il n'en faut donc garder qu'une, la relation : il est universellement admis que les propriétés sont des relations; les personnes n'existent donc que par les relations, et combinées avec l'identité de l'essence, ces relations la caractérisent sans cependant la décomposer, et y introduisent une inexprimable différence, seule compatible avec la parfaite unité[3].

Au reste, ces deux interprétations ont deux caractères communs; l'un dangereux, c'est qu'elles tendent l'une et l'autre à faire regarder les propriétés divines, et particulièrement la distinction des personnes, comme quelque chose d'intellectuel, et plutôt comme une condition de notre esprit que

[1] Aug., *De Trin.*, VII, vi. — Boeth., *Quom. Trin. est un.*, p. 959.

[2] Οὐκ εἶπον ὁμοιότητα, ἀλλὰ ταυτότητα, dit Damascène, qui n'est pas toujours d'accord avec lui-même. *De Fid.*, I, viii. « Pater, et Filius, et Spiritus « Sanctus per hoc, quia cum est Deus in Deo, non est nisi unus Deus, ser- « vant in deitate, ad similitudinem unius hominis, singularitatem. » (S. Anselm., *De Proc. Sp. S.*, in fin.)

[3] Basil., *Ep.* xliii.

comme une expression vraie et adéquate de la réalité [1]. Le second, plus rassurant, c'est que toutes deux finissent par conclure à une spécialité incomparable, à un mystère surnaturel dans la nature de l'être divin, qui se trouve placé en dehors des données communes de la science etdu langage.

Or, maintenant dans quel sens s'est déclaré Abélard? Il nous semble qu'il s'est plutôt éloigné de l'interprétation des dialecticiens grecs; il penche évidemment pour celle qui s'appuie davantage sur la nature mystérieuse de Dieu, et qui interdit le plus sévèrement à la science de la confondre avec les natures finies. Sa doctrine trinitairienne, quoi qu'on en puisse penser d'ailleurs, donne bien peu d'accès à l'application de la théorie du genre et de l'espèce; elle ne se rencontre presque sur aucun point avec la doctrine de saint Jean de Damas, et paraît bien plus près de celle de saint Anselme, laquelle devait un jour devenir celle de saint Thomas d'Aquin.

Dans la diversité de noms Abélard aperçoit d'abord une différence de génération ou plutôt d'origine : le Père n'est point engendré et le Fils est engendré; de cette différence résulte pour chaque personne une relation distinctive comme la paternité, la filiation. Qu'est-ce donc que les propriétés des personnes? Leurs relations sont-elles les seules propriétés? Oui, selon le principe posé par Boèce :

[1] Grégoire le Thaumaturge a osé dire que le Père et le Fils étaient deux par la pensée, un par l'hypostase, ἐπίνοιᾳ μὲν εἶναι δύο, ὑπόστασει δὲ ἕν. Le P. Petau, qui cite ces mots après saint Basile, ne les excuse qu'en disant qu'il faut ici par hypostase entendre substance, et qu'être deux par la pensée signifie n'être pas deux essentiellement (t. II, l. I, c. IV, p. 22).

« La relation multiplie la Trinité [1]. » Ces propriétés ont l'avantage de ne pas désigner seulement un simple attribut, mais la personne même; c'est ce qui, en langage d'école, s'exprime ainsi : « La relation constitue l'hypostase. » La relation est donc la même chose que la propriété; la propriété distingue la personne, et pour nous elle la définit; elle est la personne. Du Père retranchez la paternité, reste Dieu, ou l'essence qui n'est aucune personne en particulier [2].

Abélard n'a pas raisonné avec cette rigueur. Il a bien reconnu que les personnes ne peuvent être distinguées que par des propriétés. Puis, ouvrant les livres, il a vu qu'on assignait à chaque personne de certains caractères. Or, ces caractères ne peuvent être que communs ou propres. S'ils sont distinctifs, ils sont propres ou personnels. Quels sont-ils? aux termes de l'Écriture, engendrer, être engendré, procéder; suivant des auteurs très-révérés, puissance, sagesse, bonté. Les premiers sont des actes qui donnent lieu à des relations; mais de telles relations peuvent bien être les signes ou les effets des propriétés qui caractérisent un être; elles ne sont pas ces propriétés intrinsèques qui le définissent. Si donc il existait entre les relations indiquées par l'Écriture et les propriétés assignées par les Pères, un secret rapport, une intime correspondance, celles-ci pourraient être les véritables propriétés person-

[1] « Relatio multiplicat trinitatem.... Facta est trinitatis numerositas in « eo quod est prædicatio relationis. » (Boeth., *De Trin. ad Symac.*, p. 961.)

[2] Thom. Aquin. *Summ.*, I, qu. XL., art. 2 et 3.

nelles; et voilà comme avec un peu d'adresse inductive la distinction de la puissance, de la sagesse et de la bonté devient la base ou l'équivalent de la distinction du Père, du Fils et du Saint-Esprit.

L'erreur logique, c'est de n'avoir pas aperçu que les propriétés ne peuvent être autres que des relations, et d'avoir confondu la catégorie de la relation avec la catégorie de la qualité, ou identifié trois propriétés absolues avec trois propriétés relatives, en faisant équation entre non-génération (ou paternité), génération (ou filiation), procession (ou spiration), et puissance, sagesse, bonté. Mais l'emploi de la catégorie de qualité ou l'attribution spéciale aux diverses personnes de ces diverses propriétés n'est point de l'invention d'Abélard; l'Église l'admet, si elle ne la consacre, et ses plus sages écrivains la répètent tous les jours[1]. Cependant, dès qu'on fait des propriétés personnelles quelque chose d'autre et de plus que des relations, et qu'on essaie ainsi de pénétrer en elle-même la personnalité intime du Père, du Fils et du Saint-Esprit, on poursuit une propriété essentielle, c'est-à-dire qu'on touche à l'essence, et il n'y a pas d'autre essence que l'essence divine dans sa simplicité. Toutefois on ne s'arrête pas, et l'on prend pour propriétés personnelles des attributs essentiels. La puissance, la sagesse, la bonté sont en effet des attributs de l'essence divine. Des théologiens, pour

[1] C'est encore comme une certaine réalisation de la puissance, de l'intelligence et de l'amour, réalisation successive, non par ordre de temps, mais de principe, c'est comme une sorte de *processus* à trois degrés dans l'essence divine, qu'un écrivain très-recommandable, M. l'abbé Maret, a présenté le dogme de la Trinité. Il est aussi formel à cet égard qu'il est permis de l'être. (Voyez l'intéressant ouvrage intitulé *Théodicée chrétienne*, leçon xIII[e], Paris, 1844.)

excuser l'usage de les rapporter chacun à une personne en particulier, disent que c'est pour mieux faire connaître la Trinité, en montrant comment se manifestent spécialement les personnes qui la constituent. Ces attributs essentiels de la Divinité sont, ajoutent-ils, *appropriés* ainsi aux personnes, mais ne leur sont pas *propres*; s'ils leur étaient propres, chaque personne deviendrait une véritable forme dont la substance divine serait la matière, c'est-à-dire que celle-ci ne serait pas Dieu sans ces formes, ou qu'avec ces formes elle serait plus que Dieu : ce qui est une hérésie manifeste[1].

Cette découverte subtile entre la propriété et l'appropriation, Abélard ne l'avait pas faite, ou quoiqu'il ait eu quelque pensée de ce genre[2], il ne s'y est pas montré assez fidèle, et il est tombé dans l'erreur de transformer des attributs essentiels et absolus en propriétés personnelles et relatives; seulement, dans sa prudence, il a rappelé que ces mots de propriétés, de différence, etc., ne devaient plus, quand il s'agit de Dieu, être pris dans un sens rigoureux et technique. C'était indirectement confesser l'abus et le péril de l'application de la dialectique au dogme.

La théologie scolastique orthodoxe ne s'est pas montrée beaucoup plus sage. Que penser de la subtilité qui permet l'appropriation et rejette la propriété ? Les propriétés, a-t-on dit, sont les relations; mais les relations s'appellent aussi *les notions*, ou signes reconnaissables des personnes. Sous ce der-

[1] S. Thom. *Summ.*, I, qu. XXXIX, a. 7.
[2] Voy. ci-dessus, c. II, p. 193 et suivantes.

nier nom, elles ne sont que de pures idées, des moyens de concevoir ou plutôt de raisonner; mais ontologiquement, en elles-mêmes, les relations ou propriétés sont-elles davantage? Elles sont réelles, dit saint Thomas, elles ne sont pas purement rationnelles. Alors que sont-elles réellement? la relation est la personne même; la paternité ne diffère pas en réalité du Père, car la distinction de la matière et de la forme n'étant point admise dans l'être divin, l'abstrait n'y diffère pas du concret. Or, qu'est-ce que la personne du Père en réalité ou substantiellement? L'essence divine en tant que Père. Ces mots *en tant que Père* sont-ils l'expression d'un accident du sujet? L'unité divine, cette seule et véritable unité, n'admet pas plus la composition du sujet et de l'accident que celle de la matière et de la forme. Tout ce qui est attribué en prédicat à Dieu n'est attribut qu'en apparence, hypothétiquement, par une loi de notre intelligence; au vrai, tout ce qui lui est attribué lui est essentiel; tout en lui est essence. Ainsi, de même que les relations sont les propriétés, et les propriétés, les personnes, la personne n'est pas dans la réalité autre chose que l'essence. *In Deo non aliud persona quam essentia secundum rem*[1].

Ainsi la scolastique est obligée, dès qu'elle se lance dans l'analyse logique du dogme, d'écarter peu à peu toutes les distinctions scientifiques, en les présentant comme des suppositions de notre intelligence, comme des moyens de raisonnement, comme

[1] S. Thom. *Summ.*, ibid., a. 1, et qu. XL, a. 1.

des formes subjectives, c'est-à-dire que les relations, les propriétés, les personnes arrivent à n'être plus qu'idéales, et la Trinité objective s'évanouit. Je crains fort que saint Thomas n'ait exposé les plus purs principes du sabellianisme philosophique. Voilà bien cette fois la théologie devenue nominaliste.

Son exemple me ramène donc, comme celui d'Abélard, à cette conclusion : il n'y a point de science de la Trinité.

Mais puisque l'Église a donné l'exemple d'en essayer une, l'imitation respectueuse de l'Église peut conduire à l'erreur, non à l'hérésie; nous croyons que l'erreur est inévitable, mais elle n'est point criminelle, c'est-à-dire hérétique, lorsqu'elle est présentée avec réserve, lorsqu'on a soin d'avertir, comme le fait Abélard, que rien ne doit être pris au pied de la lettre, parce que ni la logique ni le langage ne s'appliquent exactement à la Trinité. Que devient alors le nominalisme, le réalisme ou tout autre système sur les rapports de l'intelligence humaine et de l'ontologie? Nous sommes engagés dans une question en dehors de tous les systèmes, en dehors de toutes les terminologies. Il n'est donc plus de doctrine spéciale dont les conséquences puissent être tournées contre le dogme; car toute doctrine a été récusée, dès qu'il s'agit du dogme, et le mystère a été mis en dehors de la philosophie.

Faute de cet avertissement préalable, aucune discussion ne serait innocente ni possible sur le dogme de la Trinité. En vous tenant strictement au langage de la science, essayez de comprendre sans hérésie les célèbres paroles de Bossuet sur la Trinité dans

le Discours sur l'histoire universelle[1] : ou elles ne doivent pas être entendues en rigueur, ou elles contiennent la négation des personnes de la Trinité. Une comparaison psychologique y assimile celles-ci à des phénomènes intellectuels, à nos facultés, qui n'introduisent aucune différence dans l'unité de la personne humaine. Bossuet est donc sabellien dans les termes. Logiquement, adressé à la doctrine et au langage, le reproche est irréfragable; adressé à la personne, ce serait une calomnie. Abélard nous paraît avoir été calomnié ainsi.

Maintenant est-il prudent et convenable de se plaire à ces expositions métaphysiques du mystère, lesquelles ne sont innocentes qu'à la condition de passer pour des métaphores philosophiques? Est-il conséquent de traduire le problème de la nature de Dieu dans la langue de la science, en professant que cette langue ne s'y adapte pas régulièrement? Que dirait-on de celui qui donnerait la théorie mathématique d'une question à laquelle il aurait déclaré que les mathématiques sont inapplicables? Cette inconséquence est celle d'Abélard, mais de bien d'autres avec lui. Il a pour données une seule substance et trois personnes dans un même être, et il entreprend de les discuter pour les établir philosophiquement. Défense à lui de vous dire, pour expliquer quelle est la différence des personnes, que c'est une différence substantielle; il faut bien alors que ce soit une différence modale. La faute n'est pas de dire cela, mais de prétendre savoir sur quelle diffé-

[1] IIe partie, c. XIX. Cf. son sermon sur le mystère de la très-sainte Trinité, et ci-dessus, p. 315.

rence repose la distinction des personnes. Une fois accordé qu'il s'agit d'une différence de propriété, ce n'est pas sa faute si vous vous dites à vous-même : une propriété n'est pas une chose réelle et subsistante par elle-même; donc la personne n'est pas subsistante, elle n'est qu'un mode de la substance. C'est vous qui êtes nominaliste, et non pas lui, c'est vous qui devenez, par son influence et contre son gré, sabellianiste à son école. Quelle ressource lui reste-t-il? Celle de vous mettre en défiance contre cette conclusion du général au particulier et du créé à l'incréé. Il ne peut pas vous dire que les propriétés sont substantielles, mais il se garde de vous dire qu'elles ne sont pas réelles; il le penserait, il l'aurait dit antérieurement, quand il s'agissait des choses de la création, qu'il s'interdirait de qualifier de même ce qui est au-dessus de la création. Il vous dira au contraire que la Trinité est, qu'elle est réelle, qu'elle est non *in vocabulis*, mais *in re*. Le nominalisme consiste à classer *in vocabulis* ce que le réalisme constitue *in re*[1]. Que vous dirait donc de plus un réaliste? Pour lui, comme pour toute intelligence humaine, il le faut, la nature divine doit déroger à toutes les conditions des autres natures. Si sa doctrine métaphysique lui donnait les moyens de concilier la coexistence de trois personnes dans une même substance, il détruirait le mystère, il ferait descendre le ciel sur la terre, il humaniserait la Divinité. C'est pour lui une loi, comme pour le nominaliste, que la raison, sur sa

[1] *Theol. Chr.*, l. IV, p. 1289.

pente naturelle, doive, quand elle spécule sur la Trinité, être emportée à des conséquences énormes; c'est l'énormité de ces conséquences, toujours présente, toujours menaçante, qui fait que la Trinité est un mystère, c'est-à-dire un dogme et non un problème, un article de foi et non une question philosophique.

Ce dernier point si important, Abélard le néglige, et comme lui tous ceux qui, avant ou après lui, ont essayé une démonstration philosophique de la Trinité. Aucune des démonstrations que l'Église autorise ou tolère n'échappe peut-être complétement aux critiques que l'orthodoxie peut diriger contre la sienne. La théorie de saint Thomas, si prudente et si régulière, présente encore, ainsi qu'on l'a pu voir, ce mélange de science et de dogme, de dialectique et de mysticité, qui tour à tour excite et paralyse le raisonnement, et ajoute à la difficulté des mystères celle de la contradiction des termes. Le plus sage nous semblerait donc de recevoir religieusement de la tradition évangélique le dogme de la Trinité, et d'en considérer la théorie canonique comme une règle écrite, destinée à prévenir toute tentative d'interprétation et à en tenir la place dans le langage chrétien, sans introduire dans l'esprit une idée de plus. Mais cette sagesse n'était celle de personne au temps où la théologie se formait, et l'on ne peut s'étonner qu'elle ait manqué au curieux Abélard.

Mais si, dans l'intérêt de la foi, il a eu tort d'appliquer, même avec mesure, la dialectique à l'exposition du dogme de la Trinité, reconnaissons au nom de la philosophie que cette application était la seule forme que de son temps pût prendre à sa

naissance la théodicée rationnelle, et il fallait bien, ici je parle en homme du XIX[e] siècle, que la raison préparât son émancipation.

Orthodoxe ou hérétique, chrétienne ou profane, la théologie d'Abélard est une philosophie en matière de religion, une théodicée. Qu'en faut-il penser à ce titre et quelle en est la valeur scientifique? Ce serait un second examen qui se prolongerait sous cette nouvelle forme, et reprendrait une à une toutes les questions concernant la nature de Dieu, la création, le gouvernement du monde. Il suffira de quelques observations.

Les docteurs du moyen âge ne sont pas entièrement responsables des principes de leur philosophie religieuse. Ils ne l'ont ni inventée ni choisie, ils l'ont trouvée toute faite et reçue de la tradition. Ce n'est que lorsqu'elle modifie la doctrine chrétienne et dans la mesure où elle l'a modifiée, qu'ils peuvent être jugés comme penseurs et figurer en personne dans les annales de la philosophie. On ne peut leur demander compte que de ce qu'ils ajoutent ou retranchent aux croyances communes de l'Église; celles-ci constituent une doctrine, une école, qui n'est à vrai dire celle de personne, et qui n'est pas autre chose que le christianisme. Abélard chrétien n'a plus d'individualité, par conséquent plus d'importance. Ce qu'il pense ou dit à ce titre a moins de valeur que le plus simple, le plus modeste catéchisme. N'examinons donc pas, à propos de tel ou tel dogme qu'il adopte et reproduit, quelles sont les origines ou les conséquences de ce dogme, et si telle ou telle théorie catholique porte des traces de platonisme ou ramène,

par l'école d'Alexandrie, aux philosophies orientales. La théologie d'Abélard dans son essence est celle du monde contemporain.

Les exceptions sont rares dans l'Église ; on compte peu de docteurs qui, en conservant les formes chrétiennes, aient innové au fond et introduit, à la faveur de l'orthodoxie dans les termes, une philosophie étrangère à la tradition. Dans les premiers siècles et parmi les Pères il se rencontre bien de ces hardis penseurs dont l'Église n'a pas toujours soupçonné la hardiesse, et qu'elle a de confiance admis ou laissés au nombre de ses docteurs, quelquefois rangés au nombre de ses saints. Plus tard, la tradition mieux fixée, la puissance ecclésiastique mieux établie, l'instruction et l'originalité philosophique en décadence, rendent la théologie de plus en plus uniforme et convertissent les écrivains en de simples metteurs en œuvre qui exposent et disposent, prouvent et défendent, mais qui n'inventent plus. Seulement, par quelques détails, par le choix de certains arguments, par l'emploi de certaines citations, par l'attachement à certaines autorités, enfin par leur méthode d'exposition, ils se donnent un caractère et manifestent une tendance.

Facies non omnibus una,
Non diversa tamen.

Ils sont chrétiens, mais dogmatiques, démonstratifs ou mystiques ; et ils poussent la science religieuse dans telle ou telle voie qui la conduit, soit au quiétisme intellectuel, qui n'enseigne ni ne discute, soit au rationalisme chrétien, si goûté de nos pères, soit

à l'absolutisme du principe de l'autorité, exclusivement admis par une école de ce temps-ci. Rarement ces différences importantes ont été, du VIIe au XVe siècle, poussées au point d'insinuer dans la foi des doctrines inconnues, et les hérésies même n'ont presque jamais produit de véritables nouveautés philosophiques. Dans toute cette longue période, il se produit peu d'hommes qui, tels que Scot Érigène, se soient fait un christianisme personnel, et qui, ressuscitant quelque philosophie payenne, l'aient couverte de la robe du lévite pour qu'on ne la reconnût pas. Ils ne sont pas plus communs ceux qui, comme saint Anselme, sans sortir du giron de l'Église, se sont mis à rechercher les fondements philosophiques des idées religieuses, et à démontrer rationnellement comment l'homme croit en Dieu. Il ne faut même pas tenir toujours grand compte aux écrivains de telle ou telle opinion inusitée, de telles ou telles conséquences singulières, qu'on peut apercevoir ou démêler dans leurs systèmes; ils n'ont pas toujours eu volonté ni conscience de penser ce qu'ils ont dit. Dans ces temps d'érudition, où les livres étaient rares et les idées plus encore que les livres, on dépendait beaucoup de l'auteur qu'on avait lu, on citait sans discernement, on copiait sans choix, et l'on empruntait aveuglément à des ouvrages contradictoires, à des sectes opposées, des opinions peu conciliables, dont on méconnaissait la portée, et que recommandait également leur antiquité commune. Le hasard, plus que le mouvement régulier des esprits, décernait successivement l'autorité à des écrivains différents, et tandis que la vogue du pseudo-

Denys, qu'on croyait Denys l'Aréopagite, portait au mysticisme, l'engouement pour le consul Boèce ramenait au genre didactique et produisait la philosophie de l'école. Ce serait dénaturer les faits que de vouloir assigner une valeur philosophique à toutes les opinions, que de les représenter toutes comme les phases naturelles, comme les développements logiques de l'esprit humain. Pour être vraie, l'histoire même des systèmes ne doit pas toujours être systématique. Le moyen âge est rempli de choses fortuites, de singularités stériles, de tentatives insignifiantes, et les théologiens abondent en hardiesses qui ne mènent à rien, en assertions graves qui ne concluent pas, en erreurs qui n'égarent point. La foi domine l'ensemble et neutralise souvent ce qui n'est pas elle. Comme un corps sain et vigoureux, elle s'assimile quelquefois jusqu'à des poisons et n'en est pas plus altérée qu'affaiblie.

Gardons-nous donc d'aller relever dans Abélard tous les passages qui, logiquement analysés, conduiraient à des conséquences auxquelles il n'a jamais pensé; toutes les expressions qui, par voie de citation, lui sont venues de quelque doctrine qu'il n'a jamais connue, toutes les opinions épisodiques qu'il répète sur la foi d'un auteur, sans s'être jamais aperçu qu'elles fussent d'origine suspecte ou de nature incompatible avec la foi. Platonicien quand il cite le Timée, péripatéticien quand il cite Boèce, alexandrin par endroits, plus souvent disciple de l'Église latine, il n'entend pas être autre chose qu'un philosophe catholique, et les combinaisons d'idées hétérogènes qu'on peut çà et là signaler dans ses

écrits ressemblent souvent à des centons plutôt qu'à un éclectisme. Il cite pour se montrer instruit, il commente pour paraître ingénieux, il concilie pour rester logique; mais la plupart du temps son travail porte moins sur les doctrines que sur les textes, et il entend expliquer et non compléter l'antiquité. Nous aimons à généraliser; nous excellons aujourd'hui à retrouver la filiation des idées et à voir, comme on dit, tout dans tout. Rien ne serait plus trompeur que de supposer à toutes les époques, que d'attribuer rétroactivement au temps passé la clairvoyance et l'universalité qui appartiennent au nôtre.

Une fois dit qu'Abélard est un théologien catholique et rationaliste, sa place est suffisamment marquée, son caractère suffisamment déterminé; on sait dans quelle école chrétienne il doit être classé, et nous croyons à cet égard nous être assez expliqué. Nous n'ajouterons que deux observations.

1° Les Allemands ne se renferment guère dans la réserve que l'on conseille ici. Un historien de la philosophie, Rixner, déclare qu'il y a dans la doctrine d'Abélard un fond de spinozisme, et il donne en preuve un tableau synoptique dressé par Fessler d'extraits divers d'Abélard et de Spinoza [1]. On se rappelle que déjà Caramuel accusait Abélard d'avoir retrouvé dans les ruines de l'antiquité la philosophie d'Empédocle, en soutenant que tout était Dieu et que Dieu était tout [2], et en remettant au jour un panthéisme qui, pour cette époque, n'avait été

[1] *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, t. I, ep. I, § 16, append. III.

[2] J. Caram. Lobkowitz, *Ration. et real. philosophia*, *Metaph.*, III, III, p. 175.

signalé qu'en principe dans les doctrines de Bernard de Chartres et plus explicitement dans celles d'Amaury de Bène, condamné et, suivant quelques-uns, brûlé comme hérétique, mais placé par certains historiens au nombre des disciples d'Abélard.

L'accusation de panthéisme est une des plus faciles à lancer contre toute théologie. En traitant de Dieu, le langage humain, plus encore que la pensée humaine, manque rarement d'y donner prétexte. Toutefois le panthéisme s'accorde plus volontiers avec le réalisme exagéré, et le principe nominaliste, savoir l'individualisme absolu, paraît *a priori* inconciliable avec une doctrine qui noie tous les individus dans l'unité de la substance universelle. Abélard semblait donc plus qu'un autre à l'abri de l'accusation de panthéisme. Cependant les incohérences ne sont pas rares chez les philosophes, et de ce qu'une doctrine serait contradictoire il ne suivrait pas qu'elle fût invraisemblable.

Au premier abord, il semble que Rixner et Fessler ont raison. Le dernier a détaché de la seule *Théologie chrétienne* sept passages auxquels il oppose des passages correspondants et selon lui équivalents, qui sont les principes mêmes de l'Éthique de Spinoza. Mais quand l'analogie de doctrine serait dans ces citations cent fois plus évidente qu'elle ne nous semble, la démonstration ne serait pas concluante. Pour qu'il y ait panthéisme, il faut le dessein formé de ramener Dieu et le monde à l'unité et de nier la dualité qui résulte soit de la coéternité des deux principes, soit plutôt de la création substantielle; or, rien de semblable dans Abélard; jamais il n'y a

songé, et j'ignore même s'il savait bien qu'une telle doctrine eût existé. Il croyait en Dieu et en la création; ses expressions sont positives dans ce sens. « Dans le Dieu créateur, » dit-il, « Moïse désigne « le Père, c'est-à-dire la puissance divine, par la- « quelle tout a pu être créé de rien (*Introd.*, lib. I, « p. 987). Le nom de Tout-Puissant est donné par « l'Écriture au Père, quoique les autres personnes « divines soient toutes-puissantes, parce que le Père « étant inengendré existe par lui-même et non par « un autre..... tandis que tout le reste ne peut être « que par lui (*Theol. Christ.*, lib. I, p. 1165). Il est « dit des éléments que Dieu les créa et non qu'il les « forma, parce que être créé se dit de ce qui est « produit du non-être à l'être » (*Hexam.*, p. 1366). Et d'ailleurs celui qui croit réellement en l'incarnation et en la rédemption ne peut rien avoir de commun avec Spinoza. Le panthéisme et le péché impliquent, le panthéisme et la damnation impliquent, le panthéisme et la rémunération impliquent. A quelque faible degré qu'un homme soit chrétien, il nie *ipso facto* le panthéisme.

Maintenant ne se peut-il pas faire qu'un théologien, contre son intention, à son insu, professe sur la nature de Dieu de telles idées que l'unité de substance en résulte logiquement? La doctrine chrétienne elle-même est-elle absolument exempte de formules et d'expressions qui se prêtent à de telles conséquences? On n'en peut absoudre, par exemple, le père Malebranche, qui dans la sincérité de son cœur exécrait le panthéisme, qui appelait Spinoza un misérable, son Dieu un monstre, son système une

épouvantable et ridicule chimère, et qui a dit cependant : « Dieu n'est pas renfermé dans son ouvrage, « mais son ouvrage est en lui et subsiste dans sa « substance..... C'est en lui que nous sommes[1]. » Toutefois c'est là une accusation inductive qu'on ne devrait admettre qu'avec grande réserve. Telle est la nature de l'esprit humain et celle de la Divinité que l'un ne peut guère raisonner sur l'autre avec un peu de suite sans laisser échapper des propositions qui semblent recéler le panthéisme. Prenons l'autorité la plus haute : « Je suis l'être, » dit le Seigneur dans l'Écriture, « je ne change point » (Exod., III, 14. — Malach., III, 6). Supposons que ces passages soient isolés, que rien ne les commente, ne les explique, ne les modifie, et essayons, en les prenant dans un sens absolu, de les concilier avec la création; aucune subtilité n'y réussira. « La vie est en Dieu, » dit saint Jean, « nous demeurons en lui..... Il nous « a donné de son esprit » (I, 4; IV, 13). « Nous « vivons en Dieu, » dit saint Paul aux Athéniens, « en lui nous nous mouvons et nous sommes » (Act., XVII, 28). Ces mots sont la devise et comme l'axiome fondamental du spinozisme, et qui pourtant oserait supposer que l'apôtre ait douté de la personnalité humaine et de la séparation substantielle entre le créateur et la créature?

On rencontrerait dans les Pères, dans les théologiens, dans les philosophes les plus religieux, que vous dirai-je? dans le catéchisme, des propositions isolées qui présenteraient le même sens et les mêmes dangers. Saint Clément n'a-t-il pas écrit que Dieu est

[1] VIII[e] et IX[e] *Entretien sur la Métaphysique.*

tout, et saint Augustin que tout est en Dieu, et que rien, pas même l'âme humaine, n'est hors de lui? « Celui qui est est indivisible, » dit Bossuet. « Dieu est « tout, dit Fénelon..... Il est souverainement un, et « souverainement tout.... Il est tellement tout être, « qu'il a tout l'être de chacune de ses créatures..... « O Dieu! il n'y a que vous. » « Dieu est tout être, dit « Malebranche..... toutes ses créatures ne sont que « des participations imparfaites de l'Être divin. » « Dieu « est infini en tout sens, » dit Bergier, et les catéchismes le répètent[1]. Prenez tous ces mots au sens littéral, et je vous défie d'en déduire la création et l'homme. C'est qu'il y a, en matière de théodicée, un vice peut-être irrémédiable dans le langage humain et dont Spinoza abusait pour construire le mensonge de son système.

Si l'on appliquait cette critique aux philosophes scolastiques, elle ressortirait bien plus évidente encore. Croyants fidèles pour la plupart, ils ne s'inquiètent guère des extrêmes conséquences de leurs doctrines, et de même qu'on les voit, sans préméditation ni scrupule, donner souvent des armes à l'idéalisme ou au scepticisme qui les inquiètent peu, on les voit quelquefois, dans leurs effusions pieuses sur l'immensité de l'Être divin, anéantir innocemment sa personnalité et sa liberté mystérieuses, et avec elles la personnalité et la liberté si claires de

[1] S. Clem. Al. *Pædag.*, l. I. — S. Aug. *Solil.*, I, IV; et *de Duab. anim.*— Bossuet, *Élév. sur les Myst.*, Ire sem., élév. IV. — Fénelon, *De l'exist. de Dieu*, IIe part., c. II, IIe preuve; c. V. — Bergier, *Dict. de Théol.*, art. *Dieu*, II, 2° — Voyez l'ouvrage intitulé *Théorie de la raison impersonnelle*, par M. Bouillier, c. XVII.

l'homme. Les preuves se présenteraient en grand nombre. Bornons-nous à discuter quelques-unes de celles dont s'arme Fessler contre Abélard.

La première est cette proposition que la divine substance est absolument indivisible (*omnino individua*), absolument sans forme (*omnino informis*), n'ayant besoin de rien d'autre qu'elle, se suffisant à elle-même, ayant tout par elle-même, ne tenant rien d'un autre qu'elle. Ce sont là, je crois, des propositions reçues en théologie, en philosophie même; une seule aurait besoin d'explication dans un autre livre que celui-ci, c'est celle qui porte que la Divinité est *informe*. Nous savons qu'elle signifie que la distinction de la matière et de la forme est inapplicable à Dieu; et certes il n'y a rien là que de fort innocent.

Informis Deus est formarum forma vigorque[1].

A ces propositions, Fessler assimile celles par lesquelles Spinoza définit la substance. La substance est ce qui est en soi, ce qui se conçoit par soi, ce dont le concept n'a besoin du concept d'aucune autre chose. D'où résulte qu'il ne peut y avoir deux substances et que toute substance est nécessairement infinie[2].

J'avoue que le rapport logique m'échappe. Abélard parle de la substance divine, Spinoza de la substance en général. Quand ce que dit ce dernier serait vrai

[1] J. Saresb. *Enthetic.*, p. 37.

[2] Rixner, *loc. cit.* — Abæl. *Th. Chr.*, p. 1264. — Spinoza, *Ethiq.*, part. I, définit. 3, prop. 5, 8, 13. — Cf. Frerichs, *Commentat. de Ab. doct.*, p. 16.

ou plausible, faudrait-il en charger Abélard, dont le but est précisément de spécifier la substance divine, de déterminer ce qu'elle est et ce qu'elle n'est pas, de la distinguer de toute autre substance? C'est la substance incréée qu'il décrit; car il ajoute aussitôt: « Les créatures, au contraire, quelque excellentes « qu'elles soient, ont besoin de l'adjonction d'une « autre chose qu'elles, et ce besoin atteste leur im« perfection » (*Theol. Chr.*, p. 1265). Qu'Abélard ait tort ou raison, qu'importe donc que Spinoza applique à la substance en général ce qu'Abélard dit privativement de la substance particulière de Dieu? Ne savons-nous pas que l'artifice de Spinoza est de prendre à peu près la définition cartésienne de la substance, et en montrant ou tentant de montrer que cette définition n'admet ni limite, ni distinction, ni multiplicité, d'en conclure qu'elle suppose une seule et même substance pour toute substance, et par conséquent une substance illimitée, en telle sorte que celle-ci soit la seule Divinité et que la Divinité soit la seule substance? Pour que la racine du spinozisme fût dans Abélard, il faudrait la montrer dans sa définition de la substance en général qui n'est point ici rapportée, et non dans celle de la substance divine en particulier; il faudrait prouver que Spinoza et lui définissent de même la première, et non que Spinoza définit la seconde à peu près comme Abélard définit la première.

Dans son second extrait, Fessler remarque qu'Abélard a répété ce principe des théologiens : *Rien n'est en Dieu qui ne soit Dieu même*, et que voulant le développer, il ajoute que tout ce qui existe dans la

nature est éternel, et alors c'est Dieu, ou est né du principe suprême, qui est Dieu, rien n'étant par soi, hors ce par quoi tout existe. Or, Fessler a lu dans l'Éthique qu'aucune substance autre que Dieu ne peut être donnée ou conçue, que tout ce qui est est en Dieu, que l'essence des choses produites par Dieu n'enveloppe pas leur existence et que Dieu n'est pas seulement la cause efficiente de l'existence des choses, mais encore de leur essence[1]. De là résulte pour le critique l'analogie des doctrines.

Il me semble qu'il en résulte leur différence. D'abord, la citation d'Abélard est tronquée. Ce qui vient après le principe *rien n'est en Dieu qui ne soit Dieu*, n'est que la majeure destinée à prouver ce principe, et non la preuve directe du principe. En effet, dit le philosophe, toute chose ou est éternelle, c'est-à-dire Dieu même, ou a commencé et vient de lui, *ab eo sumens exordium*. Or, si la sagesse, la puissance ou tout autre attribut de Dieu a commencé, Dieu a pu être sans la sagesse, sans la puissance, ce qui répugne; les attributs de Dieu sont donc éternels, c'est-à-dire qu'ils sont Dieu même. (*Ibid.*, p. 1263.) De bonne foi, comment voir dans ce raisonnement aucune tendance à identifier toute substance en Dieu, et à conclure que Dieu est la cause de l'essence des choses, de ce que rien et par conséquent aucune essence ne peut être conçue sans Dieu[2]? Car cette dernière proposition est la preuve donnée par Spinoza. Qu'on dise, si l'on pense comme lui, que la

[1] Rixn., *loc. cit.* — Abæl. *Th. Chr.*, p. 1262. — *Éthiq.*, part. I, prop. 14, 15, 24, 25.

[2] *Éthiq.*, part. I, prop. 15.

division d'Abélard entre ce qui est éternel et ce qui a commencé ayant Dieu pour principe, est futile et vaine, et que les choses particulières, n'étant que les modes par lesquels les attributs de Dieu s'expriment d'une façon déterminée, sont une dépendance nécessaire de ces attributs eux-mêmes coéternels et consubstantiels à Dieu; on en est le maître, à la charge pourtant de rencontrer de redoutables contradicteurs. Mais parce qu'on n'admet pas une division, taxer de l'avoir niée celui qui l'a établie, c'est une argumentation étrange, et nulle preuve même apparente n'est donnée qu'Abélard ait confondu la cause universelle avec la substance universelle, ce qui est le panthéisme.

2° Passons à une seconde observation. Lorsqu'on a le malheur d'admettre le principe de l'unité de substance, c'est une conséquence forcée que cette substance constamment identique à elle-même, immutable pour toute cause externe, soumise à sa nature comme à sa loi, soit nécessairement tout ce qu'elle est, fasse nécessairement tout ce qu'elle fait; d'où il suit que Dieu n'est pas une cause libre, mais une cause nécessaire, et grâce à l'unité de substance, toute liberté disparaît du monde : conclusion inévitable des principes du spinozisme. Nous ne retrouvons pas ces principes dans Abélard; nous n'y devons pas retrouver les conséquences.

Cependant on ne saurait contester qu'il n'ait limité la liberté de Dieu par sa propre nature, et hasardé sur ce sujet difficile diverses propositions dont à toute force Spinoza offre quelques analogues. Mais elles ne sont pas dans Abélard au nom des

mêmes principes; ce n'est pas l'axiome éléatique de l'Un et de l'Être qui lui a inspiré l'espèce de fatalisme divin qu'on peut lui attribuer. Ce qu'on appelle la liberté de Dieu souffre en effet quelques difficultés indépendantes des principes du panthéisme. L'être immutable peut-il faire autrement qu'il ne fait? L'être infiniment juste peut-il rien faire d'autre que ce qui est infiniment juste? L'être parfait ne fait-il pas toujours le mieux à faire? Et par conséquent, si Dieu existe, ne suit-il pas de sa toute-puissance, de son immutabilité, de toutes ses perfections, que tout ce qui se fait ne se faisant que parce qu'il l'a voulu, il ne pouvait vouloir autre chose que ce qui se fait, et que ce qui se fait est ce qui pouvait se faire de plus digne de lui, de plus conforme à sa sagesse, à sa justice, à sa bonté? La nature de Dieu étant la perfection, il ne saurait agir que conformément à sa nature ou à la perfection; et comme il est toujours égal à lui-même, son œuvre est digne de lui.

Ce raisonnement a évidemment touché Abélard, et sans rapporter les cinq passages que Fessler donne en preuve, nous avons assez longuement analysé la théodicée de notre auteur pour qu'on s'en rappelle à cet égard les remarquables conclusions; mais loin de procéder du spinozisme, elles découlent assez naturellement de la notion orthodoxe que toute religion donne de la Divinité. Il est certain qu'Abélard reconnaît ces deux principes : —Dieu ne faisant que ce qu'il doit faire, il faut qu'il fasse ce qu'il fait. — Tout ce que Dieu fait est aussi bien que possible, *omnia a Deo tam bona fiunt quantum fieri possunt.*

Mais ce n'est point cette fois à Spinoza qu'il faut

comparer Abélard, c'est à Malebranche et à Leibnitz. Sa doctrine n'est pas le panthéisme, mais l'optimisme. C'est Malebranche qui a dit : « Dieu peut ne « point agir, mais s'il agit, il ne se peut qu'il ne se « règle sur lui-même, sur la loi qu'il trouve dans sa « propre substance.... Dieu veut faire son ouvrage le « plus parfait qui se puisse.... mais aussi Dieu veut « que sa conduite aussi bien que son ouvrage porte « le caractère de ses attributs.... Dieu lui-même est « la sagesse; la raison souveraine lui est coéternelle « et consubstantielle, il l'aime nécessairement, et « quoiqu'il soit obligé de la suivre, il demeure in- « dépendant[1]. »

C'est Leibnitz qui a dit : « La suprême sagesse « jointe à une bonté qui n'est pas moins infinie « qu'elle, n'a pu manquer de choisir le meilleur.... Il « y aurait quelque chose à corriger dans les actions « de Dieu, s'il y avait moyen de mieux faire.... S'il « n'y avait pas le meilleur, *optimum*, parmi tous les « mondes possibles, Dieu n'en aurait produit aucun[2]. »

Telle est cette doctrine si belle, qu'elle est admirée de ceux qui la combattent. L'exemple d'Abélard qui lui-même ne l'avait pas inventée, mais qui l'a remarquablement exposée, nous prouve qu'elle n'est pas entièrement nouvelle; et nouvelles ne sont pas non plus les objections qu'elle encourt. On s'est étonné avec raison que saint Bernard ne l'ait pas comprise dans ses véhémentes censures. Mais le concile l'avait condamnée, car Abélard a l'air de la

[1] Malebranche, IXe entret., no 8, 10 et 13. — Voyez aussi, X, *Éclaircissement sur les idées.*

[2] Leibnitz, *Essais de Théodicée,* part. I, no 8.

rétracter dans son Apologie[1]. Il paraît en effet aussi difficile de la concilier chrétiennement avec la liberté et la toute-puissance de Dieu, que d'accorder la doctrine opposée avec sa perfection, sa justice et sa bonté. L'Église n'a point résolu par un ensemble de décisions canoniques ces questions redoutables. Mais elle est loin d'avoir autorisé les solutions d'Abélard. Nous voyons que deux contemporains de celui-ci s'élèvent contre sa doctrine, « doctrine, » dit l'un d'eux, Hugues de Saint-Victor, « que des esprits enflés d'une vaine science s'efforcent aujourd'hui d'accréditer ; » et l'autre, qui fut peut-être son disciple et qui a fait aussi ses Livres des Sentences, Robert Pulleyn, sait très-bien demander comment Dieu étant immutable, les efforts des saints peuvent servir à les sauver, comment, s'il n'a pu faire autrement qu'il n'a fait, notre reconnaissance lui est due[2]. Ces difficultés et de plus grandes encore pourraient être développées, si nous traitions le fond de la question, mais ce n'est pas moins que celle de la Providence et du libre arbitre, de la justice divine et de l'existence du mal, c'est-à-dire le plus formidable problème et de la religion et de la philosophie. Il nous suffit d'avoir rappelé comment Abélard le considère et le croit résoudre. L'analyse ultérieure de ses ouvrages nous fera connaître plus profondément encore sa solution. Seulement, quelle

[1] Petav. *Dogm. Theol.*, t. I, l. VI, c. VI, p. 340. — *Ab. Op.*, Apolog., p. 331.

[2] Hugon. S. Vict. *Op.*, t. III. *Summ. Sent.* tract. I, p. 430. — *Hist. Littér.*, t. XII, p. 1 et 31. — Rob. Pull. *Sentent.*, pars I, c. XV. — Brucker, *Hist. crit. phil.*, t. III, p. 767. — Rixner, *ouvr. cité*, t. II, app. III, B.

qu'elle soit, elle est digne des plus nobles esprits, et elle ne dépare pas les doctrines du philosophe infortuné qui, sous les coups d'une destinée cruelle, proclamait encore en l'adorant la perfection de Dieu réfléchie dans son œuvre, et qui, les yeux en pleurs, au souvenir de saint Bernard, au souvenir peut-être d'Héloïse, disait encore : « Tout est bien. »

CHAPITRE VI.

SUITE DE LA THÉODICÉE. — *Commentarii super S. Pauli epistolam ad Romanos.*

La Trinité est l'idée la plus haute que le christianisme ait mise dans le monde. Les questions ordinaires de la théodicée ne touchent généralement les attributs divins que dans leurs rapports avec la création, et surtout avec l'humanité. Mais la Trinité est, pour ainsi parler, une question plus désintéressée, où l'esprit semble aspirer à connaître la Divinité pour elle-même; ce n'est qu'*a posteriori* que des réflexions ultérieures ou les enseignements de l'Église nous révèlent comment des distinctions, d'abord toutes spéculatives entre les personnes divines, peuvent se lier tant à l'action de Dieu sur le monde et sur l'homme qu'aux dogmes mystiques de l'incarnation et de la mission du Christ; et alors des questions métaphysiques l'esprit passe peu à peu aux questions morales. Avant d'étudier l'ouvrage qu'Abélard a consacré à celles-ci, ou son *Éthique*, recherchons comment il a traité et résolu les questions intermédiaires. Nous avons vu ses deux grandes Théologies aboutir à une doctrine de la prescience et du libre arbitre. L'ordre des idées amène ici naturellement la question générale du salut par la rédemption, antécédent nécessaire de la morale, et cette question est étudiée dans un ouvrage important dont la lecture est peu attrayante,

mais qui abonde en vues singulières et en opinions caractéristiques. C'est un commentaire verset par verset et presque mot par mot de l'épître aux Romains. Ici est la place de cet écrit, car l'Introduction à la Théologie s'y trouve rappelée, et la théologie morale, ou l'Éthique, à laquelle il est fait plus d'un renvoi, y est annoncée[1].

L'ouvrage ne saurait être méthodique. Les questions y viennent comme les présente le texte de saint Paul; l'auteur entremêle la philosophie, la théologie, la morale, l'interprétation du texte, et même les remarques historiques. Nous élaguerons les détails pour isoler quelques points essentiels, en le laissant presque toujours parler lui-même.

Comme toute composition de l'art de la parole, dit-il, l'Écriture-Sainte veut instruire ou émouvoir. On peut diviser en trois l'Ancien Testament. Le Pentateuque enseigne d'abord les commandements du Seigneur. Les livres de prophéties, d'histoires, et tout le reste, ont pour but d'exhorter à suivre ces commandements, mais les uns par des avertissements, les autres par des exemples. De même dans le Nouveau Testament, « l'Évangile est la loi, il « enseigne la forme de la véritable et parfaite jus- « tice. » Les Épîtres et l'Apocalypse excitent à

[1] *Magistri Petri Abælardi Commentariorum super S. Pauli* Epistolam ad Romanos, *Libri V. Ab. Op.*, p. 491-725. C'est aussi l'avis des auteurs de l'Histoire littéraire (t. XII, p. 117). Abélard réserve une question, celle de la différence entre le vice de l'âme et le péché, à son Éthique, et elle y est en effet traitée. (*Comm. in ep. ad Rom.*, l. II, p. 560, et *Eth.*, c. II et III, p. 628 et 629.) Il cite souvent sa Théologie comme un ouvrage antérieur, p. 513, 515, 516, etc., et les citations même indiquent que cette Théologie est l'Introduction. Nous supposons que ce commentaire a été composé après l'Introduction, mais avant les cinq livres de la Théologie chrétienne

l'obéissance à l'Évangile. Les Actes des apôtres, ainsi que la narration évangélique, contiennent les récits sacrés. Ainsi les Épîtres sont plutôt encore un conseil qu'un enseignement. « Dans une cité, il est « des biens qui tendent à la conservation, d'autres à « l'accroissement. Ainsi le remarque Jules à la fin « du second livre de sa Rhétorique [1]. A la conserva-« tion appartiennent les choses nécessaires, les « champs, les bois. Les autres sont moins nécessai-« res, mais plus belles, comme les édifices, les « trésors, la puissance même. » Ainsi peut-être, avec ce qu'enseignent les évangiles sur la foi, la charité et les sacrements (sujet de l'Introduction à la théologie), le salut était assuré; même, sans y ajouter ce qu'ont établi les apôtres, ni les canons, ni les décrets, ni les règles monastiques, ni les écrits des saints. Mais Dieu a voulu toutes ces choses pour orner, « pour agrandir l'Église, qui est comme sa « cité, et pour garantir plus sûrement encore le sa-« lut de ses citoyens. »

L'épître aux Romains a pour objet de « rappeler « les Romains, anciens gentils, ou juifs convertis, « qui, dans une orgueilleuse contention, se dispu-« taient le premier rang, à la véritable humilité et « à la concorde fraternelle. » Ce qu'elle fait de deux manières, en amplifiant les dons de la grâce divine, en atténuant les mérites de nos œuvres; et cette

[1] Ce Jules est probablement Julius Severianus, qui vivait un peu avant Sidoine Apollinaire, ou même sous Adrien. Il avait composé un ouvrage intitulé : *Syntomata sive præcepta artis rhetoricæ*. (*Antiqui Rhetores latini a Fr. Pithœi bibliotheca olim editi*, A. Capperonier, un vol. in-4°, p. 329. Voy. aussi Fabricius, *Bibl. lat.*, t. III, p. 759.)

épître a été placée la première, parce qu'elle est dirigée contre le premier des vices, l'orgueil [1].

L'existence de ce Commentaire et celle de beaucoup d'autres qui furent composés dans ces temps-là, prouve qu'au moyen âge l'Écriture était loin d'être négligée comme on l'a dit quelquefois, et que les auteurs n'étaient pas tellement infatués des autorités de seconde main, qu'ils n'éprouvassent le besoin de se retremper sans cesse aux sources pures de la parole divine. Abélard en particulier a toujours paru attacher le plus haut prix à la lecture des saints livres. Dans une longue et curieuse lettre où il donne à l'abbesse du Paraclet des instructions pour son couvent, il veut que les religieuses s'adonnent à cette étude. « L'Écriture-Sainte est le miroir de l'âme. « Celui qui vit en la lisant, qui profite en la com« prenant, s'habitue à connaître la beauté de ses « mœurs ou à en découvrir la difformité, et s'attache « ainsi à accroître l'une comme à écarter l'autre.... « Mais celui qui contemple l'Écriture sans la com« prendre, la tient comme un aveugle devant ses « yeux; c'est un miroir où il ne peut se reconnaître. « Il ne cherche pas dans l'Écriture cette instruction « pour laquelle uniquement elle est faite, et comme « un âne attaché à une lyre, il reste ainsi oisif de« vant le livre. Il est à jeun, il a devant lui le pain, « et il ne se nourrit pas. Cette parole de Dieu, que « son intelligence ne s'assimile point, que l'enseigne« ment ne porte point à sa bouche, est pour lui un « aliment inutile; il ne s'en sert pas.... Il prie ou il

[1] Prolog., p. 491-496.

« chante en esprit, celui qui ne fait que former des « mots par le souffle de ses lèvres, et n'y ajoute pas « l'intelligence mentale.... L'oraison même est alors « sans fruit.... il faut que celui qui prie soit péné- « tré et enflammé par l'intelligence des paroles qu'il « adresse à Dieu.... C'est par une suggestion de l'en- « nemi des hommes que dans nos monastères on ne « fait aucune étude pour l'intelligence des Écritu- « res; on n'y apprend qu'à chanter et à former des « mots articulés, non à les comprendre, comme s'il « était plus utile de faire bêler les brebis que de les « faire paître[1]. »

Suivant l'épître aux Romains, si les juifs ont reçu l'ancienne loi, les œuvres de cette loi sont insuffisantes pour le salut; si cette loi a manqué aux Gentils, une autre était gravée dans leurs cœurs, qu'ils devaient connaître et qu'ils auraient pu suivre. Tous ont eu leur révélation, et à tous Jésus-Christ a été nécessaire. Ce thème conduit à faire ressortir l'éclat de la lumière naturelle, comme à montrer ce qu'il peut y avoir d'étroit et d'impuissant dans les formalités d'un culte extérieur, pratiqué sans intelligence et sans vertu. C'est là le côté philosophique de cette épître, comme du génie de saint Paul. Par là il est l'apôtre des Gentils, c'est-à-dire au fond l'apôtre de la raison humaine et le promoteur d'une certaine liberté religieuse. Le côté purement chrétien, c'est le tableau des égarements de la raison humaine, infidèle à sa révélation primitive, et de la dégradation

[1] *Ab. Op.*, ep. VIII, Petr. ad Helois., p. 188-191. — Voy. aussi l'épître aux filles du Paraclet pour les exhorter à l'étude des lettres. (*Ibid.*, ep. VII, p. 251.)

morale où est tombé le monde païen, ses philosophes en tête; c'est le développement des causes qui rendent nécessaire de se donner à Dieu et à la vérité, sans écouter l'irréflexion présomptueuse de ceux qui croient trouver dans les pratiques prescrites aux Hébreux l'infaillible moyen de se sauver à peu de frais. Ainsi s'élèvent sur les ruines d'un double orgueil, au-dessus de toutes les œuvres humaines, essentiellement imparfaites et corrompues, le dogme sauveur de la rédemption et la vertu tutélaire de la foi.

C'est bien là de la religion raisonnée; l'épître aux Romains est un des plus beaux monuments du véritable rationalisme chrétien. L'accusation dirigée contre les Gentils, par exemple, est essentiellement une apologie de la raison humaine. Ils se croyaient, dit Abélard, moins répréhensibles, ou même tout à fait excusables, de n'avoir pas servi Dieu, qu'ils ne pouvaient connaître, faute d'une loi écrite. Mais le Seigneur, sans que rien fût écrit, leur était connu précédemment par la loi naturelle; il les avait mis sur la voie d'une notion de lui-même, et par la raison qu'il leur avait donnée, et par ses œuvres visibles. Ils avaient donc pu savoir et penser la vérité. « On trouve dans les ouvrages des philo-
« sophes qui étaient les *maîtres des nations*, beau-
« coup de témoignages évidents en faveur de la
« Trinité, que les SS. Pères ont soigneusement
« recueillis pour recommander notre foi contre les
« attaques des Gentils. Et nous aussi, nous avons
« rapporté la plupart de ces témoignages dans notre

« petit ouvrage de théologie[1]. » En effet, la création avait manifesté ce qu'il y a d'invisible en Dieu, c'est-à-dire l'unité et la Trinité; car par la qualité d'un ouvrage on peut juger de l'habileté d'un ouvrier. Or, l'habileté de Dieu, c'est-à-dire les dons ou les attributs que suppose son ouvrage, c'est, d'une part, l'unité de sa nature, attestée par l'harmonie universelle, et, de l'autre, la puissance, la sagesse et la bonté, « qui sont les trois choses dans « lesquelles je crois que consiste toute la distinction « trinitaire. » Remarquez que saint Paul dit : « Ce « qui se connaît de Dieu est révélé en eux; Dieu le « leur a révélé (I, 19). » Le *révélé*, c'est la raison; le *connu*, c'est ce que manifestent les œuvres visibles, ce que leur a manifesté la création; c'est, selon le texte, ce qu'il y a d'invisible en Dieu, *invisibilia ipsius*, savoir, sa puissance éternelle et sa divinité, *sempiterna ejus virtus et divinitas*[2].

Insensibles à cette révélation universelle, les Gentils n'ont point glorifié Dieu, et Dieu les a livrés à leurs passions. « Ce n'est pas cependant de tous les « philosophes soumis à la seule loi naturelle que

[1] *Comment. in ep. ad Rom.*, p. 513. — Rom. I, 19 et 20. Le petit ouvrage, *Opusculum*, c'est l'*Introduction à la théologie*.

[2] *Comm.*, p. 514-516. Ni le texte de saint Paul, ni même le développement auquel se livre Abélard, ne fait ressortir du spectacle du monde la connaissance du Saint-Esprit. Rien donc n'indique que saint Paul ait pensé que la Trinité fût révélée aux païens. Le verset paraît signifier seulement que la création du monde a dû manifester à la connaissance ce qu'il y a d'invisible en Dieu, sa puissance éternelle et sa divinité, c'est-à-dire qu'il y a une puissance éternelle et que la puissance éternelle, c'est Dieu. On a vu ailleurs que certains docteurs, par divinité, θειότης, entendaient le Saint-Esprit. (C. IV, p. 312.)

« doit s'entendre cette malice et cet aveuglement, la « plupart ayant été dignes d'être reçus de Dieu, tant « par leur foi que par leurs mœurs, comme le gentil « Job [1], et quelques-uns peut-être des philosophes « qui menèrent la vie la plus pure avant la venue du « Seigneur. » C'est pour eux, selon saint Jérôme, qu'a été dite cette parole, que *Dieu moissonne où il n'a pas semé*. Cependant saint Paul ne fait pas d'exception, il prononce une condamnation générale contre tous ceux qui ont trop présumé de leur sagesse. Pour apaiser l'orgueil des Romains gentils, il lui suffisait de montrer que les philophes avaient eu connaissance de Dieu, et que ces maîtres mêmes de la foi, *magistros fidei*, avaient gravement failli, au point de tomber dans l'idolâtrie.

Ces idées sont hardies, et Abélard semble devancer les raisonnements du XVIII[e] siècle sur le salut de Socrate et de Marc-Aurèle. Au reste, il a régné longtemps sur ce point dans l'Église une assez grande liberté de penser, et peut-être les temps modernes se sont-ils montrés plus rigides que les premiers siècles. Ne citons pas les Pères, Clément d'Alexandrie, saint Justin, saint Augustin lui-même; mais au temps d'Abélard, Richard de Saint-Victor, qui enseignait dans une école opposée, pensait que la raison naturelle pouvait s'élever jusqu'à la Trinité; on a vu ailleurs qu'un autre de ses contemporains, l'archevêque Hugues, donnait la même portée au verset qu'il discute ici, et Albert-le-Grand, qui le discute à son tour, résout par l'affirmative la question

[1] Job était gentil, c'est-à-dire d'une nation autre que le peuple de Dieu. On croit qu'il était Iduméen. (S. Aug., *De Civ. Dei,* XVIII, XLVII.)

que saint Thomas décide en sens contraire : La Trinité peut-elle être connue par la raison naturelle[1]?

C'est donc un principe à la fois chrétien et philosophique qu'une révélation identique dans sa source et dans son objet, mais diverse en étendue, en clarté, en puissance, a, pour ainsi dire, embrassé l'humanité entière, et que, devant cette loi universelle, l'humanité est universellement, bien qu'inégalement responsable des violations qu'elle en a commises. Je doute que ce principe, même dans les termes où le pose Abélard, eût été de tout temps accepté par l'Église ; mais il a reparu à diverses époques dans son enseignement, et on peut remarquer qu'après avoir été au dernier siècle, sous la forme philosophique de religion naturelle, dirigé comme une arme offensive contre le christianisme, il est maintenant employé souvent comme une arme défensive par les récents apologistes du christianisme. C'est au fond la doctrine de l'*Essai sur l'Indifférence,* et l'on sait que ce livre a fait école. Mais on ne saurait méconnaître que le même principe puisse être tourné en des sens bien divers, et donner naissance à des conséquences opposées. Abélard est sur la voie de ceux qui en ont fait sortir l'incrédulité; il est loin de le savoir pourtant, et ne prétend que fortifier la foi par un double caractère d'universalité et de perpétuité. Il croit avoir donné une base plus large à la doctrine du salut. C'est en effet cette doc-

[1] Rich. a S. Vict., *De Trin.*, l. I, c. IV. — Hugon. *Dialog.*, l. I; *Thes. Anecd.*, t. V, p. 901. — Albert. *Summ.*, tract. III, qu. XIII. — S. Thom. *Summ.*, pars I, qu. XXXII, a. 1.

trine qu'il expose ici, en la poursuivant dans une foule de questions qu'elle soulève, et qu'il traite ou qu'il ajourne à d'autres ouvrages [1]. Son idée fondamentale, c'est que chacun est jugé selon la vérité, loi identique de tous, et selon sa participation à la connaissance de cette divine vérité. Les œuvres ne sont que des preuves de l'intention, et l'intention seule est innocente ou coupable. Devant Dieu elle est réputée pour le fait. L'issue du jugement est inconnue en ce monde. Ce jugement se prononce pour chacun à la mort, il se prononcera pour tous à la fin du monde. Cependant ceux qui ont été trouvés purs avant le dernier jugement, ceux dont la vie est parfaite, acquittés avant ce jour suprême, seront assis auprès du Christ; ils partageront sa gloire; juges comme lui, tranquilles sur eux-mêmes, ils jugeront les autres. Mais c'est à la condition d'avoir observé, non par des œuvres purement extérieures, mais de cœur et de volonté, soit la loi naturelle, soit la loi écrite. Il est vrai que, depuis l'Évangile, en ce temps d'amour plus que de crainte, la justification gratuite est promise, c'est-à-dire que la justice ne vient pas de nos mérites, mais de la grâce de Dieu. Par le Christ *propitiateur*, Dieu offre la rédemption à ceux qui croiront en lui.

Ici s'élève la plus grande question. Qu'est-ce que cette rédemption par le Christ, ou comment son sang peut-il nous justifier, nous qui semblerions

[1] *Comment.*, p. 516-521. Trois questions difficiles sont indiquées, qui toutes sont relatives à la possibilité du péché et de la punition, de la responsabilité, de la grâce, mais dont les solutions sont renvoyées à la Théologie. Elles ne s'y trouvent pas expressément.

plus punissables, après avoir commis le crime du serviteur infidèle, le crime de la mort du Seigneur innocent?

« Et d'abord par quelle nécessité Dieu s'est-il fait homme pour nous racheter en mourant suivant la chair, ou de qui nous a-t-il rachetés, comme d'un maître qui nous tînt captifs par justice ou par puissance? De quelle justice, de quelle puissance nous a-t-il affranchis? Qui a-t-il prêché pour le décider à nous relâcher? On dit qu'il nous a rachetés de la puissance du diable. Par la transgression du premier homme, qui s'était volontairement soumis à son obéissance, le diable aurait eu comme un certain droit de le tenir en sa possession et en sa puissance, et il l'y tiendrait encore si le libérateur n'était venu. Mais puisque le Seigneur a délivré les seuls élus, quand le diable les a-t-il possédés? Jamais, ni dans le siècle du Messie, ni dans le siècle futur, ni aujourd'hui. Ce pauvre qui reposait dans le sein d'Abraham, est-ce que le diable le torturait comme le riche damné, et quand même il l'aurait tourmenté moins, avait-il domination sur Abraham lui-même et le reste des élus?..... Ce droit de possession sur l'homme, le diable ne pouvait l'avoir que si par hasard il avait reçu l'homme pour le tourmenter, Dieu l'ayant permis, ou même le lui ayant livré. D'où viendrait d'ailleurs le droit? Si le serviteur ou l'esclave d'un maître séduisait un de ses compagnons, l'entraînait à la désobéissance, le séducteur ne serait-il pas plus coupable aux yeux du maître que le séduit, et par quelle injustice le premier acquerrait-il privilége et domination sur le second? Il serait plus juste que ce fût celui-ci qui eût sur l'autre un droit de vengeance. D'ailleurs le diable n'a pu donner à l'homme cette immortalité qu'il lui a promise pour le séduire, comment donc aurait-il le droit de le retenir? Il ne l'aurait pu faire que par la permission de Dieu, qui lui aurait livré l'homme comme à son geôlier ou à son bourreau.

« L'homme n'avait péché que contre le Seigneur; or, si le Seigneur voulait lui remettre le péché, comme il l'a fait pour la vierge Marie, comme avant sa passion le Christ l'a fait pour beaucoup d'autres, pour Marie Magdeleine, pour le paralytique; ne pouvait-il dire à l'exécuteur de sa justice (*tortori suo*) : Je ne veux pas que tu le punisses plus longtemps. Dieu cessant de permettre le supplice, aucun droit ne restait à l'exécuteur; s'il s'était plaint, s'il avait murmuré, il eût été convénable que le Seigneur lui répondît : *Est-ce que ton œil est mauvais parce que je suis bon?* (Math., xx, 15.) Le Seigneur n'a pas fait injure au diable, lorsque de la masse pécheresse il

a pris une chair pure et s'est fait un homme exempt de tout péché; cette conception sans péché, cet homme ne l'a pas obtenue par ses mérites, mais par la grâce du Seigneur, qui s'est revêtu de son humanité. Est-ce que la même grâce, si elle avait voulu remettre aux autres hommes leur péché, n'aurait pu les libérer ainsi de leur peine?..... Quelle nécessité donc, ou quelle raison, ou quel besoin, lorsque d'un seul regard (*sola visione sua*) la miséricorde divine aurait pu délivrer l'homme des mains du diable, quelle cause, dis-je, a voulu que, pour nous racheter, le fils de Dieu fait chair souffrît tant de privations et d'opprobres, le fouet, le crachat, enfin la cruelle et ignominieuse mort de la croix, au point d'endurer le supplice patibulaire avec des méchants? Comment aussi l'apôtre dit-il que nous sommes justifiés ou réconciliés avec Dieu par la mort de son Fils, quand Dieu aurait dû se courroucer d'autant plus contre l'homme que les hommes avaient été plus coupables de crucifier son fils que de violer dans le paradis son premier commandement en goûtant un seul fruit?..... Que si ce péché d'Adam fut assez grand pour ne pouvoir être expié que par la mort du Christ, quelle expiation aura l'homicide commis contre le Christ et tant et de si grands attentats consommés contre lui et contre les siens? Est-ce que la mort d'un fils innocent a tellement plu à Dieu qu'elle l'ait réconcilié avec nous, qui avons commis le péché, cause de la mort de ce fils innocent?.....

Donc, à moins que ce péché, le plus grand de tous, ne fût commis, il n'en pouvait pardonner un autre beaucoup moindre; il fallait la multiplication du mal pour qu'un si grand bien nous fût fait. En quoi, par la mort du fils de Dieu, sommes-nous devenus plus justes que nous ne l'étions auparavant, pour être dès lors libérés du châtiment? A qui le prix du sang a-t-il été donné pour qu'il y eût rédemption, si ce n'est à celui au pouvoir duquel nous étions, c'est-à-dire à ce Dieu même qui, ainsi qu'il vient d'être dit, nous avait livrés à son bourreau? Car ce ne sont pas les bourreaux, mais les seigneurs et maîtres des captifs qui composent ou acceptent la composition [1]. Comment enfin a-t-il, pour un certain prix, relâché ses captifs, si lui-même auparavant n'avait exigé et fixé ce même prix auquel il les

[1] « Componunt aut suscipiunt. » (p. 552.) On connaît l'usage du temps. Suivant une coutume d'origine germaine, pour un crime ou pour un délit, on pouvait se racheter moyennant un prix payé à celui qui en avait souffert, et peu à peu il avait été également établi qu'un prix serait payé à celui qui pouvait exercer une sorte de vindicte publique, c'est-à-dire au seigneur, enfin aux maîtres des captifs, *domini captivorum*. C'étaient ceux au pouvoir desquels passaient les délinquants.

relâchait? Or, combien paraît cruel et injuste que l'on réclame pour prix le sang de l'innocent, ou que l'on se plaise en façon quelconque au meurtre de l'innocent; et plus encore, que le Seigneur ait pu avoir la mort de son fils pour si agréable, que par elle il ait été réconcilié avec le monde entier!

« La solution de cette question, qui *n'est pas médiocre*, paraît être que nous sommes justifiés dans le sang de Jésus-Christ et réconciliés avec Dieu, en ce que par cette grâce singulière qu'il nous a manifestement faite en nous donnant son fils, qui a pris notre nature et qui a persisté jusqu'à la mort à nous instruire sous cette forme par sa parole et son exemple, il nous a plus étroitement attachés à lui du lien de l'amour, et qu'enflammée par un tel bienfait de la grâce divine, la vraie charité ne doit redouter pour lui aucune souffrance..... Après la passion, l'homme est devenu plus juste, c'est-à-dire plus aimant Dieu. Notre rédemption, c'est l'amour suprême du Christ pour nous, qui par sa passion non-seulement nous a délivrés de la servitude du péché, mais encore nous a acquis la liberté des fils de Dieu, afin que désormais nous accomplissions tout par amour plus que par crainte de celui qui nous a fait une grâce si grande, qu'une plus grande, à son propre témoignage, ne saurait être inventée » (Jean, xv, 13[1]).

Nous touchons ici à une théorie de la rédemption, de toutes les pensées d'Abélard la plus téméraire. Avant d'y insister, parcourons diverses questions accessoires, graves pourtant, qu'il y rattache.

I. C'est le Fils qui a été incarné, mais l'a-t-il été seul? Tout dans l'Évangile semble montrer le Fils séparé un moment, par sa mission, du Père qui la lui donne; et cependant c'est un article de foi que dans la Trinité la substance est unique et les œuvres communes. Abélard a déjà dit que dans l'incarnation la substance divine s'est en une seule personne uni

[1] *Comm*, p. 549-553. — Rom. III, 21 et suiv. Abélard dit ici qu'il expose *succinctement le mode* de la rédemption, et il renvoie à sa Théologie: on y trouve, il est vrai, la même doctrine, mais plus *succinctement* encore exprimée. (*Theol. Christ.*, l. IV, p. 1307-1308.)

la substance humaine; il a dit que tout ce que fait le Père, le Fils et le Saint-Esprit le font, et réciproquement [1]. Cependant il ne prétend pas que le Père et le Saint-Esprit se soient faits chair, aient éprouvé l'incarnation ou la passion, ce qui serait l'erreur de Praxéas, de Sabellius et des patripassiens, mais il dit que dans l'incarnation et le Père et le Saint-Esprit ont opéré, la puissance et la bonté divine ne pouvant être exclues de la Divinité. Lorsqu'un homme s'habille ou s'arme, beaucoup y coopèrent qui ne sont ni habillés ni armés. C'est à l'âme, comme motrice du corps, que sont rapportées toutes nos actions, et cependant tous les mots qui les expriment ne peuvent être attribués à l'âme en prédicats. On ne peut dire que l'âme mange ou se promène. C'est par cette subtilité qu'Abélard évite une hérésie contre laquelle il a protesté hautement [2].

II. Une seconde question qui dépend de la rédemption, cette première des grâces de Dieu, serait celle de la grâce en général et du mérite des hommes. Et d'abord en quoi réside le mérite? Dans la volonté seule ou dans la volonté et l'œuvre? Mais tout cela est du ressort de l'éthique, et doit se trouver dans l'ouvrage qui porte ce titre [3].

[1] *Introd.*, p. 989 et 1127, et *Theol. Chr.*, l. IV, p. 1309-1311.

[2] Cf. *Ad Helois. Apol.*, *Op.*, p. 309, et ci-dessus, c. II, p. 193. Il dit ici (*Comment.*, l. III, p. 633) qu'il traite la question dans son *Anthropologie*. Ce mot singulier que l'éditeur des œuvres remarque, puisqu'il en corrige en marge l'orthographe, semble indiquer un ouvrage d'Abélard tout à fait inconnu. L'Anthropologie était, je crois, en ce temps là, la science du Dieu fait homme ou la solution de la question *Cur Deus homo?* Peut-être ce mot n'indique-t-il qu'une partie spéciale de l'une des Théologies.

[3] *Comment.*, p. 559-560. — Voy. l'*Éthique* et ci-après, c. VII, p. 464.

III. Heureux celui à qui Dieu n'a point imputé de péché, dit l'apôtre (IV, 8 et 9). Puis il s'interrompt et se demande si ce bonheur n'est que pour les circoncis; l'exemple d'Abraham répond. Sa foi lui fut imputée à justice avant qu'il eût reçu la circoncision; mais il avait la foi, et de la naît une question : Que faut-il penser du sort des enfants qui mouraient sous l'ancienne loi avant le huitième jour, celui où la circoncision était permise? C'est la même question qui s'élèverait au sujet des enfants qui mourraient avant qu'on ne pût les baptiser, parce que l'eau manquerait. « La sentence de dam« nation en ce cas paraît cruelle..... mais nous en « remettant à la Providence de tout ce qu'elle dis« pose, à la providence de celui qui seul sait pour« quoi il a élu celui-ci, réprouvé celui-là, nous « tenons pour immuable l'autorité de l'Écriture qu'il « nous a donnée [1]. »

IV. Toutes ces questions en supposent résolue une bien plus grande. « Maintenant il nous faut en « venir à cette vieille querelle du genre humain [2], à « cette question infinie (*interminatam quæstionem*), « savoir, celle du péché originel, qui retombe, ainsi « que le rappelle l'apôtre, de notre premier père sur « sa postérité, et il faut, comme nous pourrons, « travailler à la résoudre.

« Il est demandé d'abord : Qu'est-ce qu'on appelle « le péché originel avec lequel chaque homme est

[1] *Comm.*, p. 560-564. — Rom. IV, 8.

[2] P. 591-601. Il s'est déjà servi de cette expression, *veterem humani generis querelam;* mais pour désigner la question de l'immutabilité de la Providence et de la liberté. *Introd.*, l. III, p. 1134.

« procréé? Puis, par quelle justice le fils innocent « est-il, pour le péché du père, traduit devant le « plus miséricordieux des juges, ce qui ne serait « pas approuvé devant des juges du siècle; et comment le péché que nous croyons déjà remis à celui qui l'a commis, ou déjà effacé dans les autres « par le baptême, est-il puni dans les enfants qui « n'ont pu consentir encore au péché? Comment « ceux qui ne sont pas dans les liens de leur propre « péché sont-ils damnés par le péché d'autrui, et « comment l'iniquité du premier père les entraîne-t-« elle plus sûrement à la damnation que de plus « graves iniquités de leurs plus proches parents? « Combien, en effet, il est cruel et contraire à la « bonté de Dieu, qui aime mieux sauver les âmes « que les perdre, de condamner pour le péché du « père le fils que pour le sien propre sa justice ne « sauverait pas[1]! »

Par le péché originel il faut entendre la peine du péché, car le péché en lui-même, celui de la volonté, n'est point imputable à qui ne peut encore user du libre arbitre, ni faire aucun emploi de sa raison. Par la définition des philosophes, le libre arbitre n'est que cette faculté de l'esprit de délibérer et de déterminer ce qu'il veut faire. Celui qui ne délibère pas actuellement, s'il est d'ailleurs apte à délibérer, ne manque pas du libre arbitre. Mais cette faculté, nul ne niera qu'elle ne manque aux petits enfants, ainsi qu'aux furieux et aux idiots; aussi ne sont-ils pas même soumis aux lois humaines. La justice, en

[1] *Comment.*, l. II, p. 491.

effet, consiste à rendre à chacun ce qui lui revient, ni plus ni moins qu'il n'a mérité. Donner plus de bien ou infliger moins de mal qu'il n'en a été mérité, c'est grâce plutôt que justice. Or, maintenant, « qu'elle est grande, la cruauté que Dieu paraît « montrer à l'égard des petits enfants, auxquels, sans « trouver qu'ils aient rien mérité, il inflige la peine « la plus grave, celle du feu infernal! » Saint Augustin ne permet pas d'en douter[1]. Cela ne semblerait-il pas, chez les hommes, de la dernière injustice? C'est qu'il est interdit aux hommes de venger leur propre injure, mais Dieu a dit : « A moi « la vengeance..... c'est moi qui ferai justice. » (XII, 19; Deut. XXXII, 35.) Dieu, en effet, ne fait pas injustice à sa créature, de quelque façon qu'il la traite, ou bien les animaux, créés pour travailler dans l'obéissance des hommes, pourraient se plaindre et murmurer contre le créateur. Mais l'Évangile leur répondrait : « Est-ce qu'il ne m'est pas per« mis de faire ce que je veux? » (Math., XX, 15.) Et l'apôtre dirait : « Homme, qui es-tu, pour répondre à « Dieu? Le vase se plaint-il au potier? » (IX, 20.)

« D'ailleurs, on ne saurait appeler mal rien de ce « qui s'accomplit suivant la volonté de Dieu. Car « nous ne pouvons discerner le bien du mal que par « la conformité avec cette volonté même. » Aussi

[1] Cette opinion, quoique très-accréditée dans l'Église, n'est pas article de foi. On penche aujourd'hui vers une interprétation plus douce La foi oblige seulement à croire que les enfants morts sans baptême sont privés du royaume des cieux. Au reste le passage donné comme de saint Augustin est extrait d'un ouvrage qui ne lui est plus attribué, mais à l'évêque Fulgence. (*De Fide ad Petrum*, t. VI, append.) Il s'exprime autrement et plus modérément ailleurs. (Ep. 28, *ad Heron*. — *Cont. Jul.*, V, XI.)

est-il des choses qui semblent très-mal, que nul ne s'ingère de condamner, parce que le Seigneur les a ordonnées, comme la spoliation des Égyptiens par les Hébreux. « Sans un ordre semblable, ceux qui « tuèrent leurs plus chers parents pour avoir eu « commerce avec des femmes madianites, passe-« raient pour des homicides plutôt que pour des « vengeurs[1]. La distinction du bien et du mal réside « tellement dans le décret de la volonté divine, que « notre cri de tous les jours est : *Que votre volonté « soit faite!* C'est lui dire : que tout soit ordonné « pour le mieux; en sorte que le mal ou le bien « dépend, suivant les temps, de ce qu'il ordonne ou « de ce qu'il défend.... Les sacrements de l'ancienne « loi, jadis en grande vénération, sont maintenant « abominables. »

« Mais il ne suffirait pas d'absoudre Dieu de toute « injustice dans la damnation des petits enfants, il « faut aussi faire une part à sa bonté. » Or, d'abord, nous savons que la peine qui leur est réservée est la plus douce de toutes. Ils *souffriront les ténèbres,* dit saint Augustin, ce qui signifie qu'ils ne verront pas Dieu. Puis, n'est-il pas permis de penser que la mort avant le baptême n'emporte que ceux dont Dieu a prévu la méchanceté future? Cette sévérité envers des créatures qui n'ont rien fait, n'est-ce pas un salutaire exemple pour les pécheurs, et ne peut-il pas y avoir des raisons de famille, *familiares causæ,* qui rendent cet exemple nécessaire à leurs parents? N'est-ce pas pour ceux-ci une grande excitation à la

[1] De leurs plus chers parents saintement homicides. (RACINE.)

continence, que la pensée que « leur concupiscence « envoie incessamment tant d'âmes en enfer? »

Le péché originel en lui-même est la dette de damnation dont nous sommes tenus pour la faute de nos premiers parents. Nous avons tous péché en Adam, au sens du moins où l'on dit qu'un tyran vit dans ses enfants.

« Donc, direz-vous, il faut damner ceux qui n'ont point péché, grande iniquité; punir ceux qui ne l'ont pas mérité, grande atrocité. Oui, pour des hommes, et non pour Dieu; sans cela comment ne pas accuser Dieu pour avoir enveloppé les petits enfants dans la peine du déluge ou dans l'incendie de Sodome? Comment a-t-il permis l'affliction et le meurtre du bienheureux Job et des saints martyrs? Et comment enfin a-t-il livré à la mort son fils unique? Vous répondez par une dispensation très-avantageuse de sa grâce. Bien et finement dit! Les hommes aussi, par quelque dispensation d'une salutaire prudence, peuvent également affliger les innocents comme des coupables, et ne point pécher. Ainsi par exemple, à cause de la méchanceté d'un tyran, de bons princes ravagent et pillent ses terres et sont entraînés à faire du mal à de bons et fidèles sujets, liés à leurs maîtres par la possession et non par l'intention, le tout afin de pourvoir à l'utilité du plus grand nombre par le dommage du petit. Il peut aussi arriver que de faux témoins que nous ne pouvons confondre, imputent un crime à un homme que nous savons innocent, et ces témoignages, si toutes les formalités ont été remplies, nous forcent à frapper un innocent, afin, chose assez singulière, qu'en obéissant aux lois, nous punissions justement celui qui n'est pas justement puni, ce qui est commettre justement une injustice, après délibération compétente sur l'affaire, et pour ne pas nuire au grand nombre en épargnant un seul homme. De même, la damnation des petits enfants peut avoir plusieurs motifs des plus salutaires dans la dispensation divine, sans compter les causes que nous avons assignées..... Dieu est également irrité contre eux, ils ont été conçus dans le péché de la concupiscence charnelle, où sont tombés les pères eux-mêmes par la première transgression; une absolution spéciale est nécessaire à chacun d'eux, et la plus facile assurément a été instituée dans le baptême, sacrement où la foi d'autrui et la confession des parrains intercèdent pour le péché d'autrui dans lequel les enfants sont engagés. Celui qui est né dans le péché et qui ne

peut encore satisfaire par lui-même est purifié par le sacrement de la grâce divine. Mais on doit trouver tout simple que ce qui est remis aux parents soit exigé des enfants, puisque la génération de la concupiscence charnelle transmet le péché et mérite la colère.... Il pourrait aussi arriver dans la vie qu'un pauvre qui aurait donné sa personne et ses enfants à un seigneur vînt ensuite à gagner, par quelque acte de vertu ou à quelque prix, sa liberté et non celle de ses fils. Dieu a voulu que la nature nous offrît quelque chose d'analogue : de la semence de l'olivier, comme de l'olivier sauvage, il naît un olivier sauvage, ainsi que de la chair du juste, comme de celle du pécheur, il naît un pécheur; du froment purgé sans la paille, il naît un froment non purgé avec la paille; ainsi de parents purifiés du péché par le sacrement aucun enfant ne naît exempt de péché.....

« Voilà pour le moment ce qu'il nous suffit de dire touchant le péché originel, moins à titre d'assertion que de simple opinion [1]. »

V. Du péché originel il faut passer au péché actuel. Saint Paul fait entendre plus d'une fois que la loi ancienne a favorisé le péché, c'est-à-dire apparemment a multiplié les occasions de le commettre. Mais comment la loi pouvait-elle être dite sainte et le commandement juste et bon, puisque même en les observant on ne pouvait être sauvé? C'est qu'à un peuple indocile et grossier ne pouvaient être donnés des commandements de perfection; il fallut d'abord lui apprendre à obéir. Quand nous domptons des bêtes de somme, nous ne commençons point par les charger de lourds fardeaux. Toutefois, on doit croire que ceux qui observaient les commandements par amour plus que par crainte, recevaient par une révélation spéciale ce qui pouvait leur manquer en perfection. En effet, l'inspiration a rendu

[1] *Ibid.*, p. 601. Il n'y a pas d'erreur grave dans ce que dit ici notre auteur du péché originel, quoiqu'une partie de ces idées ne soit point consacrée par l'Église.

évangéliques plusieurs hommes spirituels de l'ancien peuple, et ils ont prêché ou pratiqué le commandement de la loi nouvelle, savoir, l'amour des ennemis. Car c'est un commandement nouveau, *novum mandatum*, que celui-ci : Aimez vos ennemis comme je vous ai aimés. Ainsi que l'amour divin, notre amour doit être désintéressé. « Celui qui rechercherait son propre bien serait un mercenaire, quand « même il ne tendrait qu'aux choses spirituelles. Le « nom de charité ne devrait pas être prononcé, si « nous aimions Dieu à cause de nous, c'est-à-dire « pour notre utilité et pour cette félicité que nous « espérons dans son royaume, plutôt que pour lui- « même; nous placerions en nous, non dans le « Christ, notre fin intentionnelle. Ceux qui sont dans « de tels sentiments sont des amis de la fortune; « l'avarice les soumet plus que la grâce. » C'est contre eux qu'il est dit : « Si vous aimez ceux qui « vous aiment, quelle récompense aurez-vous? » (Math., v, 46.) Aucune, car vous en aimeriez d'autres davantage s'ils vous étaient plus utiles, vous cesseriez d'aimer celui en qui vous cesseriez d'espérer. Dieu ne doit pas être moins aimé de l'homme qu'il punit, car il ne peut punir que justement. On dira qu'ici ce qui est utile, c'est Dieu même; il est lui-même la récompense; c'est donc toujours lui qu'on aime. Notre amour serait pur et sincère, en effet, si nous pensions moins à ce qu'il donne qu'à ce qu'il vaut. « Telle est l'affection véritable « d'un père pour son fils, d'une chaste épouse pour « son époux, de tous ceux qui aiment plus ceux qui « leur sont inutiles que ceux qui leur seraient d'une

« utilité plus grande. Si leur amour les expose à « quelques maux, il n'en est pas diminué. La cause « de cet amour subsiste tout entière dans ceux qu'ils « aiment..... C'est ce que dit si bien, pour consoler « Julie Cornélie sa femme, Pompée vaincu et fugitif : « *Ce que tu pleures, tu l'as aimé*[1]. »

« Souvent même les hommes d'un cœur libéral « poursuivent l'honnête plus que l'utile; ils voient « quelques-uns de leurs semblables de qui ils n'es- « pèrent aucun avantage, et ils leur portent une af- « fection plus grande qu'à leurs propres esclaves, « de qui ils reçoivent des services journaliers. Que « n'avons-nous pour le Seigneur cette affection sin- « cère qui nous le ferait plutôt aimer parce qu'il est « bon que parce qu'il nous est utile! » Si la crainte du Seigneur est le commencement de la sagesse, la charité en est la consommation[2].

Voilà encore une opinion particulière à notre théologien. Si cet ascétisme de la charité n'est point condamnable, il est dangereux. Le concile de Sens ne l'a pas blâmé, mais un docteur dont le principal ouvrage semble parfois n'être qu'une réfutation implicite des sentiments d'Abélard, Hugues de Saint-Victor, une des lumières de cette célèbre école si orthodoxe et si scientifique, a combattu avec soin la doctrine de l'amour de Dieu pour Dieu même, et s'est joué de ce platonisme d'un nouveau genre qui peut affaiblir la piété méritante et le zèle pratique pour les œuvres

[1] Citation de Lucain (*Phars.*, l. VIII) que nous avons vu Abélard opposer aux pleurs d'Héloïse. Voyez t. I, p. 155, où cette citation est mal indiquée.

[2] *Comment.*, p. 620-624. Ailleurs Abélard lit comme saint Augustin *pietas* au lieu de *timor domini*. (c. III, p. 264.)

et le salut [1]. Mais ce que le docte chanoine ni les biographes bénédictins qui le vantent n'ont, ce me semble, aperçu, c'est que la doctrine d'Abélard, tant sur la révélation antérieure au christianisme que sur l'œuvre de la rédemption, l'entraînait à exagérer le rôle de l'amour dans la pratique des vertus chrétiennes. Quand on pense que le Christ, en se soumettant aux tortures de sa mission terrestre, s'est surtout proposé d'attendrir l'humanité afin de la sauver, et quand on écarte les idées de redevance et d'acquittement, de crime et d'expiation, on est obligé de substituer l'amour au devoir, ou plutôt de fondre tout le devoir dans l'amour. Nous retrouverons ce principe en étudiant la morale [2].

VI. Mais, dit-il en continuant son Commentaire, la concupiscence lutte contre la charité. *Je ne fais pas le bien que je veux, je fais le mal que je ne veux pas.* (VII, 19.) Serait-ce que le péché est involontaire ? Nullement. *Je ne veux pas le mal* est pour *je ne voudrais pas le mal;* je ne voudrais pas céder à la concupiscence, mais j'y cède volontairement et même avec amour. Tout péché est volontaire, ce qui doit s'entendre de l'acte du péché, non de la concupiscence qui porte à le commettre. L'acte est volontaire, c'est-à-dire qu'il n'est pas nécessaire, en ce qu'il résulte d'une volonté préalable. Si en jetant une pierre vous tuez un homme par hasard, l'acte résulte de la volonté de jeter une pierre, et

[1] *De Sacramentis fidei Christ.*, l. II, part. XIII, c. VII; Hugon. S. Vict. *Op.*, t. III, p. 668. — *Hist. litt.*, t. XII, p. 46.
[2] Voyez le chapitre suivant.

non de la volonté de tuer un homme ; ce n'est donc pas le péché d'homicide volontaire. Celui qui, forcé de se défendre, tue un homme qui l'attaque, commet l'homicide sans l'avoir voulu. « S'il séduit la « femme d'un autre, c'est la volupté qui lui plaît, « non l'adultère, non l'accusation qui peut s'en- « suivre, et qui, bien loin de lui plaire, est un « tourment pour la conscience, car il aimerait bien « mieux que la femme ne fût point mariée. Ainsi « ce qui plaît et ce qui déplaît, et en ce sens ce « qu'on veut et ce qu'on ne veut pas, peuvent se « trouver dans le même acte. » Il arrive donc à l'homme de consentir à la loi par la raison et d'y résister par la concupiscence ; l'esprit et la chair se combattent. Faire le bien, c'est joindre à la bonne volonté le fait. J'ai cette volonté naturellement, car par moi-même j'ai la raison, j'ai été créé raisonnable ; mais par moi-même je n'ai pas la puissance de faire le bien, si quelque grâce ne m'est donnée. La loi me plaît, c'est-à-dire plaît à ma raison, à l'*homme intérieur*, à cette image spirituelle et invisible de Dieu qui est l'homme de l'âme ; mais *je sens une autre loi dans mes membres*, j'y reconnais le foyer du péché de la chair, les aiguillons de la concupiscence, à laquelle j'obéis dans ma faiblesse ainsi qu'à une loi ; cette loi règne dans le corps, instrument des passions[1].

VII. Quand Dieu a revêtu l'humanité, a-t-il revêtu le libre arbitre, ou plutôt cet homme qui était

[1] *Comment.*, p. 624-628. — Rom. VII, 22, 23 ; I Tim. II, 4. — Voyez sur le même sujet l'*Éthique* au chap. suivant.

en Jésus-Christ uni à la Divinité, avait-il une volonté libre, c'est-à-dire la faculté de pécher? Une fois uni, et en tant qu'uni à la Divinité, sans contredit, il ne pouvait pécher, comme le prédestiné, en tant qu'il est prédestiné, ne peut être damné. Mais si l'on disait d'une manière absolue qu'il ne pouvait pécher, le doute serait possible, car alors où serait le mérite d'éviter le péché? Privé du libre arbitre, le Christ aurait évité le péché par nécessité plus que par volonté. Cependant c'était un homme composé de chair et d'âme, qui aurait pu, comme tout autre homme, subsister par lui-même, autrement il aurait eu l'accident sans la substance, et il serait au-dessous de l'humanité; existant par lui-même, pourquoi n'aurait-il pas pu pécher? C'est donc le cas de bien distinguer une proposition absolue d'une proposition déterminée par de certaines conditions. En proposition absolue, on ne saurait dire que celui qui est prédestiné ne peut aucunement être damné; mais si la proposition est déterminée, si l'on parle du prédestiné comme prédestiné, sa damnation est impossible. *Celui qui est amputé* peut avoir deux pieds, puisque tout homme est bipède, mais l'*amputé* ne peut avoir deux pieds. L'homme qui a été uni à Dieu pouvait donc pécher, mais après qu'il a été uni, et tant qu'il a été uni, cela était impossible : le Christ, Dieu et homme à la fois, ne pouvait absolument pécher[1].

La conclusion est orthodoxe, bien que précédée de distinctions qui ne le sont pas. L'Église professe

[1] *Comment.*, p. 538-539. Cf. Boeth., *De Duab. Nat.*, p. 956.

l'impeccabilité de l'homme dans le Christ, cependant elle admet que Dieu s'étant fait homme a nécessairement pris le libre arbitre avec l'humanité. Ces deux croyances sont difficiles à concilier; on les concilie en disant que bien que la volonté de l'Homme-Dieu fût déterminée au bien, il était libre en ce qu'il pouvait choisir tel ou tel bien. Dans le système d'Abélard, l'impeccabilité du Christ serait une impeccabilité purement morale, c'est-à-dire que Jésus-Christ serait homme, mais parfait comme homme; il aurait eu la faculté de pécher, sans le péché originel, sans aucun péché actuel, quelque chose comme Adam avant sa chute. Il semble que cette opinion serait plus conforme à la pensée fondamentale de l'incarnation, mais elle n'est pas admise. Le respect pour la Divinité a conduit l'Église à penser que l'humanité qui lui avait été unie était absolument incapable de pécher, en ce sens qu'elle manquait du libre arbitre en tant que faculté de faire le mal. Mais l'erreur d'Abélard est légère et n'est pas celle de Nestorius, qui, dans Jésus-Christ, distinguait deux personnes, ni celle d'Eutychès, qui absorbait l'humanité du Christ dans sa divinité. Suivant la théologie, il y a en Jésus-Christ, ou dans l'Homme-Dieu, une seule personne, deux natures et deux volontés [1].

VIII. Comment dans l'homme le libre arbitre est-il compatible avec la prédestination, ou, en termes plus généraux, avec la Providence divine? La Pro-

[1] Cf. S. Thom. *Summ.*, pars III, qu. XV et XVIII. — Bergier, aux mots *humanité, incarnation, nature.*

vidence est universelle et infaillible; si donc un homme est adultère, elle a prévu qu'il le serait, il ne peut donc pas ne pas l'être. S'il ne peut pas l'éviter, il n'est pas condamnable pour une action inévitable, et tous les maux doivent être renvoyés à la Providence comme à leur cause première. Mais il faut encore distinguer ici la proposition simple de la modale. Celui qui doit être adultère l'est nécessairement, en tant que Dieu l'a prévu; mais on ne peut dire d'une manière absolue qu'il soit nécessairement adultère. Abélard renvoie cette question à sa Théologie [1].

Cependant il reste que rien n'arrive que Dieu ne l'ait non-seulement prévu, mais permis. Une question se présente aussitôt. Ce que Dieu permet, il le veut, comment donc veut-il le mal que l'homme fait et le mal qui arrive à l'homme? Cette terrible question, Abélard ne l'approfondit pas. Mais il l'annonce, il pose les difficultés, et ne les lève guère que par un acte de foi. Il faut croire, dit-il, que Dieu a tout bien ordonné, même le mal. Dieu a fait un bon usage de la malice de Judas, de la malice du diable. Dans l'action de Judas, le Père, le Fils et Judas ont coopéré; et c'est parce que le Seigneur a été livré, que le monde a été racheté. « Dans l'ordre des choses, « la disposition divine ne permet pas que rien se « fasse d'une manière inutile ou superflue. » On peut donc dire qu'il est bon que le mal existe; c'est ce qu'ont senti même les philosophes païens, et

[1] *Comm.*, p. 641. On a vu que la question n'est entièrement résolue n dans le livre III de l'*Introduction*, ni dans le V[e] de la *Théologie*. Mais nous ne les avons pas tout entiers. Voyez aussi le chapitre suivant.

Platon dit dans le Timée que rien ne se fait, sans une cause légitime, sans une raison préalable. Seulement ces causes, ces raisons sont au-dessus de nos recherches [1].

L'iniquité n'en doit pas moins être imputée à ses auteurs. Sans doute si elle ne pouvait être évitée sans la grâce, et si la grâce a été refusée, on comprend difficilement comment elle entraîne punition. On dit bien que, si Dieu n'a pas donné la grâce, il l'a offerte, et que c'est l'homme qui l'a refusée. Mais ce don lui-même ne peut être accepté sans une grâce divine. Supposez qu'un malade fût trop faible pour prendre un médicament, que diriez-vous d'un médecin qui se vanterait de lui avoir offert le médicament, s'il ne l'avait pas aidé à le prendre? C'est qu'il n'est pas vrai, à la lettre, que pour chaque bonne œuvre une nouvelle grâce soit nécessaire; mais souvent, tandis que Dieu distribue sa grâce également, tous n'en profitent pas également, et ceux mêmes qui en ont reçu davantage ne sont pas ceux qui en profitent le mieux. Qu'un homme puissant étale ses richesses devant des pauvres et les promette en récompense à celui qui exécutera le mieux ses ordres, l'un sera plein d'ardeur, l'autre indolent et mou, et ce n'est pas le plus fort qui sera le plus actif. L'offre est égale, le riche n'a rien fait de plus pour l'un que pour l'autre, toute la différence vient de ceux mêmes à qui

[1] Allusion à ce passage du Timée : « Tout ce qui naît doit de toute nécessité naître d'une cause ; car rien ne peut sans cause prendre naissance. » (trad. de M. Martin, t. I, p. 83.) Mais Platon semble ici parler de causes productrices ; et Abélard s'exprime comme s'il s'agissait de raison suffisante. Voyez aussi *Ab. Op., Comment.*, p. 541, 543, 652, 683.— *Introd.*, p. 987, 1052, 1112, 1114, 1117, 1118. – *Theol. Chr.*, p. 1398, 1399.

il s'adresse. Ainsi Dieu offre à tous le royaume des cieux. Pour nous exciter à le désirer, il n'a pas d'autre grâce à nous faire que de nous instruire, et il l'offre ainsi aux réprouvés mêmes, puisque la vérité leur est révélée comme aux élus. Mais les hommes diffèrent de courage et d'ardeur.

« La grâce de Dieu est celle qui prévient tout élu « pour qu'il commence à bien vouloir, et qui suit « le début de la bonne volonté pour que la volonté « même persévère; et il n'est pas nécessaire qu'à « chacune des œuvres nouvelles qui se succèdent, « Dieu accorde une autre grâce que la foi même, « laquelle nous persuade que nos actions peuvent « nous gagner une si grande récompense. Car les « négociants du siècle qui endurent tant de fati- « gues dans la seule espérance conçue dès l'ori- « gine d'une récompense terrestre, bravent tout, et, « en diversifiant leurs opérations, ne changent point « d'espérance, et cèdent à une seule et même im- « pulsion [1]. »

Ainsi, d'un côté, le mal vient de celui qui le commet, c'est-à-dire de sa volonté, et non pas de Dieu, car alors la volonté ne serait pas libre. Et de l'autre côté, Dieu ne doit rien à sa créature, ou du moins sa justice est impénétrable, et tout ce qu'il fait est nécessairement bien.

Il suit que le péché est tout dans l'intention. « Le « Seigneur, qui sonde les reins et les cœurs, pèse « tout, en regardant moins à ce qu'on fait qu'à « l'esprit dans lequel on le fait. » C'est pourquoi,

[1] *Comm.*, p. 654.

quand l'ignorance est invincible, il paraît que le péché doit être beaucoup excusé [1]. Il suit également que l'amour pur est l'abrégé de toute la morale, ou, pour parler théologiquement, que la somme de tous nos mérites est dans l'amour de Dieu et du prochain. Resterait à savoir si, sous ce nom de prochain, il faut comprendre ceux qui sont en enfer, ceux qui ne sont pas prédestinés à la vie; si nous devons les aimer, si les saints les aiment. Il semble qu'on ne devrait pas les aimer, puisque ce serait embrasser les membres du diable. Ce n'est point là un amour raisonnable, pas plus raisonnable qu'il ne l'est de prier pour tous. Nous le faisons cependant, quoique nous sachions qu'il y a très-peu d'élus et que notre bonne volonté et notre prière n'auront aucun effet. C'est que la charité ne connaît pas de mesure, et elle nous fait passer les bornes, en nous inspirant de vouloir ce qui ne serait ni bon ni juste, comme le salut universel, et de ne pas vouloir des choses dont l'accomplissement est un bien, comme l'immolation des saints et l'affliction de tous ceux qui coopèrent avec eux dans le bien. Mais c'est encore une discussion renvoyée à l'Éthique [2].

L'examen de toutes ces opinions épuiserait et au delà le temps qui nous reste. Observons seulement que parmi les plus hasardées il n'en est peut-être aucune qui ne se justifie jusqu'à un certain point par les prémisses que posaient concurremment et même

[1] Cf. *Sic et Non*, in prol., p. 12 et 13.—*Ab. Op., Problem. Heloiss. cum Ab. solut.*, p. 406.

[2] *Comm*, p. 630, 690, 692. — *Introd.*, p. 1120, 1121. Nous ne voyons pas que cette discussion soit en effet dans le *Scito te ipsum*.

un peu contradictoirement dans l'esprit d'Abélard, la philosophie et la foi. La liberté de l'un et la rigueur de l'autre se disputaient sa raison, et il semblait, dans son vain et opiniâtre désir de les concilier, se plaire à lutter avec l'insoluble. On doit remarquer combien les questions qu'il se fait sont hardies; il élève tranquillement, et je crois sans arrière-pensée, quelques-unes de ces objections de sens commun dont s'est armée l'incrédulité moderne, et qui, si l'on exige une solution démonstrative, peuvent ébranler toute croyance. Ces objections, il va très-loin, quand il les pose; puis, il les laisse sans réponse, ou, s'il répond, c'est en rentrant dans les bornes d'où il est sorti par la question même. Il relève les barrières qu'il vient d'abattre en les franchissant, et ne voit pas combien il est inutile de les relever derrière celui qui les a dépassées. Ses questions en particulier sur la justice de Dieu, sont d'une conséquence illimitée, d'une difficulté que je crois insurmontable; et comme il semble ne rien admettre d'insoluble, comme on dirait à l'entendre qu'il doit y avoir réponse à tout, il autorise à comparer les solutions aux problèmes, à remarquer la disproportion des unes aux autres, à concevoir les doutes mêmes qu'il ne paraît pas ressentir et qu'il a voulu dissiper. Tel est, au point de vue de la théologie, le vrai danger de ses doctrines; telle en est l'hétérodoxie involontaire, et voilà pourquoi, bien qu'il ait entendu vivre et mourir chrétien, la philosophie le revendique et la religion ne le réclame pas.

Une seule idée fixera ici notre attention. C'est celle qui fonde sa théorie de la rédemption; la théo-

dicée d'Abélard nous apparaîtra sous un jour nouveau, et nous verrons comment une hypothèse spéculative sur la Trinité peut altérer le dogme du salut et renouveler la morale religieuse elle-même.

« Je me rappelle, dit Geoffroi d'Auxerre [1], avoir eu un maître qui retranchait tout le prix de la rédemption... Le Christ, en effet, dans sa passion, a proposé trois choses aux yeux des hommes, l'exemple de la vertu, l'excitation à l'amour (*amoris incentivum*), le sacrement de la rédemption. Si l'on élimine le dernier, comme le voulait le maître Pierre, tout le reste ne pourra servir de rien; car ainsi qu'il est dit: « Vous dévorerez la tête de l'agneau avec ses pieds » (Exod. xii, 9), le maître Pierre, en supprimant la tête, dévorait tout aussitôt les pieds et les entrailles. »

La doctrine de la rédemption, en effet, telle que la professe le commun des fidèles, repose sur cette idée, qu'avant la venue du Christ, l'homme, engagé dans les liens du péché, était séparé du salut par un obstacle invincible, non-seulement par ses propres fautes, mais par une corruption radicale et permanente de sa nature, et que ne pouvaient détruire ses efforts les plus héroïques, ses sacrifices les plus méritoires, la fidélité la plus scrupuleuse soit aux prescriptions de la loi naturelle, soit aux commandements de la loi juive. Or, ce quelque chose d'humainement inexpiable, la vie et la mort du Fils de

[1] Ces paroles sont extraites, suivant la *Bibliothèque de Cîteaux* (t. IV. p. 261), d'un sermon sur la Résurrection de J.-C. par Geoffroi, quatrième abbé de Clairvaux, et elles ont probablement servi à lui faire attribuer la dissertation de l'abbé anonyme contre Abélard (*id.*, p. 239). Elles se retrouvent sous le même nom dans une chronique du Recueil des Historiens français (Alberic., *Chronic.*, t. XIII, p. 700).

Dieu l'ont expié. Cette rançon de l'homme insolvable, le Fils de Dieu l'a payée. Il a ainsi libéré, racheté, *rédimé* l'homme ; voilà la *rédemption*. Elle n'a pas donné le salut, elle en a fait cesser l'impossibilité. L'homme était esclave, maintenant il est libre, mais libre seulement ; il n'est pas sauvé, il a les moyens de se sauver. Donc, celui qui naît, et qui n'a rien fait ni pu rien faire pour se sauver ou se perdre, l'enfant au berceau, pourvu cependant que par un signe visible le bienfait de la rédemption lui soit appliqué, est sauvé ; car, n'ayant d'autre souillure que la tache originelle, il est de la justice ou au moins de la bonté de Dieu de le sauver, dès qu'elle est effacée et qu'il n'a pu en contracter une nouvelle. Après la naissance, après le baptême, le salut est possible, mais comme il a été rendu possible par l'expiation seule de Jésus-Christ, le bienfait n'en peut être accordé qu'à ceux qui reconnaissent qu'ils le doivent, non à eux-mêmes, mais à Jésus-Christ, non à leurs mérites, mais à ses mérites, et qui observent, non-seulement les préceptes de la loi naturelle ou les règles de la loi juive restées en vigueur, mais les devoirs nouveaux qui résultent pour l'homme de la venue du Messie, c'est-à-dire les commandements que Dieu nous a faits en prenant la vie et la parole au milieu de nous.

Mais cette étrange et mystérieuse impossibilité du salut avant l'incarnation, quelle en était la cause? ou, en d'autres termes, de quoi la rédemption nous a-t-elle rachetés? Cette question est d'un intérêt plus pressant encore que celles qui touchent la Trinité. La Trinité est un sujet si difficile, elle est

tellement inconcevable et inexprimable, que, pourvu qu'on adhère fortement à la lettre et à l'esprit du Symbole, une pensée trop subtile, une locution inexacte ou exagérée, peut paraître sans conséquence. Mais la matière de la rédemption, quoique obscure, semble plus accessible ; et toute erreur qui la concerne, intéresse le sort de l'humanité et les rapports de Dieu à l'homme. Nous concevons donc l'attention sévère que montre ici saint Bernard. Il a raison de dire, quand il y arrive : « Laissons les « bagatelles et venons à des choses plus sérieuses. « *Nœnias... prætereo, venio ad graviora*[1]. »

« Abordant le mystère de notre rédemption, continue-t-il, scrutateur téméraire de la majesté divine, *il* dit dès le début de sa discussion qu'il y a une opinion de tous les docteurs ecclésiastiques sur ce sujet ; il l'expose, la dédaigne et se vante d'en avoir une meilleure, ne craignant pas, contre le précepte du sage, de transgresser les limites antiques que nos pères ont posées [2]. (J'omets ici un résumé

[1] *Ab. Op.*, p. 284-288.

[2] Je ne vois point qu'Abélard dise que les docteurs soient unanimes touchant la domination du diable sur l'homme avant la passion. Il se sert même d'une expression qui ne relève pas beaucoup l'importance de l'opinion qu'il combat : « Et quod dicitur, etc. » « Et quant à ce qu'on dit que nous avons été rachetés de la puissance du diable, etc. » S'il a dit en effet en commençant que c'est l'avis de tous les docteurs depuis les apôtres, « omnes « doctores nostri post apostolos conveniunt, » ce début de la discussion doit se trouver dans quelque autre ouvrage. Ici, en effet, saint Bernard dit qu'il examine ce qu'il a lu dans un certain « Livre de sentences de lui (in « libro quodam sententiarum ipsius) et dans une exposition de l'Épître « aux Romains. » Dans l'Épitome que nous penchons à regarder comme l'ouvrage appellé « Livre des Sentences. » Il y a seulement : « Quidam dicunt « quod a potestate diaboli redemti sumus. » (c. XXIII, p. 63.) Peut-être les expressions citées par saint Bernard se trouvaient-elles dans la portion de l'Introduction qui se rapporte à ce chapitre de l'Épitome et que le temps nous a ravie. L'Introduction a été quelquefois désignée par ce titre commun au moyen âge de « Liber Sententiarum. » (*Hist. Litt.*, t. XII, p. 137.)

de la doctrine d'Abélard.) Qu'y a-t-il dans ses paroles de plus intolérable, le blasphème ou l'arrogance? Qu'y a-t-il de plus damnable, la témérité ou l'impiété? Est-ce qu'il ne serait pas plus juste de briser avec des bâtons la bouche qui parle ainsi que de la réfuter avec des raisons? Ne provoque-t-il pas contre lui-même les mains de tous, celui qui lève les mains contre tous? Tous, dit-il, pensent ainsi, mais moi, non. Et qui donc, toi? Qu'apportes-tu de meilleur? Que trouves-tu de plus subtil? De quel secret ton orgueil aurait-il reçu la révélation, secret qui aurait été inconnu aux saints, qui aurait échappé aux sages? Cet homme apparemment va nous apporter les eaux dérobées et les pains cachés. Dis pourtant, dis ce qu'il te semble, à toi et à nul autre : est-ce que le Fils de Dieu n'a pas revêtu l'humanité pour délivrer l'homme? Personne absolument ne pense le contraire, toi excepté; c'est à toi de répondre de ce que tu en penses, car tu n'as reçu ta leçon ni du sage, ni du prophète, ni de l'apôtre, ni enfin du Seigneur lui-même. Le maître des Gentils a reçu du Seigneur ce qu'il nous a transmis. Le maître de tous avoue que sa doctrine n'est pas à lui, car, dit-il, je ne parle pas d'après moi-même; mais toi, tu nous donnes du tien et ce que tu n'as reçu de personne. Celui qui ment donne du sien : que ce qui vient de toi reste à toi. Moi j'écoute les prophètes et les apôtres, j'obéis à l'Évangile, mais non à l'Évangile selon Pierre; toi; tu nous établis un nouvel Évangile : l'Église n'admet pas un cinquième évangéliste. Qu'est-ce que la loi, les prophètes, les apôtres, les hommes apostoliques nous prêchent, si ce n'est ce que tu es seul à nier, savoir, Dieu fait homme pour délivrer l'homme? Et si un ange du ciel venait nous prêcher un autre Évangile, qu'il soit anathème. Le Seigneur a dit : Je te sauverai et te délivrerai, ne crains pas. (Sophon., III, 16.) Tu demandes de quelle puissance; tu ne voudrais pas que ce fût de celle du diable, ni moi, je l'avoue, mais ce n'est ni ta volonté ni la mienne qui peuvent l'empêcher..... Ceux-là le savent et le disent qui ont été rachetés par le Seigneur, ceux qu'il a rachetés de la main de l'ennemi. Tu ne le nierais pas, si tu n'étais toi-même sous la main de l'ennemi; tu ne peux rendre grâce avec les rachetés, toi qui n'es pas racheté. Celui qui les a rachetés les a réunis de toutes les contrées; l'ennemi était unique, les contrées nombreuses. Quel est ce rédempteur si puissant, qui commande non à une seule contrée, mais à toutes? Quel autre, je pense, que celui dont un autre prophète a dit qu'il absorbe les fleuves et ne s'étonne pas? Les fleuves, c'est le genre humain. (Job, XL, 18.) Mais au lieu des prophètes, citons les apôtres : « Afin que Dieu, » dit saint Paul, « leur donne la péni« tence pour connaître la vérité, de sorte qu'ils s'échappent des lacs

« du diable, qui les tient captifs à sa discrétion [1]..... » Ce n'est pas de la puissance en elle-même, mais de la volonté que se peut dire la justice ou l'injustice; donc le diable avait un certain droit sur l'homme, acquis non légitimement, criminellement usurpé, et cependant justement permis. Ainsi l'homme était tenu justement captif, de telle sorte pourtant que la justice n'était ni dans l'homme ni dans le diable, mais en Dieu. Justement asservi, l'homme a été miséricordieusement délivré..... Que pouvait faire de lui-même pour recouvrer la justice une fois perdue l'homme esclave du péché, aux fers du diable? Il a été attribué une justice qui venait d'un autre à celui qui n'en avait point à lui, et la voici : le prince du monde est venu, et il n'a rien trouvé dans le Sauveur [2], et comme il n'en a pas moins mis la main sur l'innocent, il a rendu ceux qu'il tenait très-justement, quand celui qui ne doit rien à la mort, en acceptant une mort injuste, eut sauvé celui qui était justement soumis à la dette de la mort et à la domination du diable. Par quelle justice tout cela aurait-il été exigé d'un second homme? Un homme a dû, un homme a payé; car si un seul est mort pour tous, tous sont morts en un seul, afin que la satisfaction d'un seul fût imputée à tous, de même qu'un seul avait porté le péché de tous..... Le Christ est la tête et le corps; la tête a satisfait pour les membres, le Christ pour les entrailles..... Si l'on me dit : Ton père t'a engagé, je répondrai : Mais mon frère m'a racheté. Pourquoi la justice ne viendrait-elle pas d'un autre, quand d'un autre est venu le crime?..... Que la justice, me dit-on, soit à celui de qui elle vient, qu'est-ce pour toi? — Mais que la faute aussi soit à celui de qui elle vient, qu'est-ce pour moi?..... Comme tous sont morts dans Adam, tous seront vivifiés dans le Christ..... Si j'appartiens à l'un par la chair, j'appartiens à l'autre par la foi..... Suivant cet homme de perdition, le Seigneur n'aurait tant fait et tant souffert que pour donner à l'homme la leçon et l'exemple de la vie et de la mort et pour poser en mourant la borne de la charité; ainsi il aurait enseigné la justice et ne l'aurait pas donnée! il aurait montré la charité et ne l'aurait pas inspirée! »

Ici saint Bernard accuse celui qu'il appelle *un*

[1] II Tim. II, 25 et 26. Saint Bernard ajoute ici d'autres citations très-fortes. — Cf. Jean, XII, 31; XIX, 11. — Luc, XI, 15 et 21; XXII, 53. — Coloss. I, 13.

[2] Allusion aux paroles de Pilate et à toutes ses œuvres qui dans tout ce passage sont attribuées au démon dont il était *un membre*, c'est-à-dire un instrument. Luc, XXIII, 4. — Jean, XVIII, 38.

docteur incomparable, d'avoir rendu si ouvert et si uni le grand et imposant mystère, qu'il est accessible à tous, à l'impur, à l'incirconcis; tout est facile; le saint a été donné aux chiens, les perles aux pourceaux. Mais il n'en peut être ainsi; il y a eu manifestation dans la chair, justification par l'esprit; l'homme animal ne peut pénétrer si aisément ce qui appartient à l'esprit de Dieu. Les dons du Seigneur sont cachés, l'Évangile est voilé. (II Cor., IV, 3.)

On demande comment, puisque le Christ n'a délivré que les élus, il se pouvait que, soit dans le siècle, soit dans l'avenir, ils fussent plus qu'aujourd'hui au pouvoir du démon. C'est parce qu'il les possédait *captifs à sa volonté*, dit l'apôtre, qu'un libérateur a été nécessaire. Le pauvre qui reposait dans le sein d'Abraham, Abraham lui-même et les autres élus, le démon ne les tourmentait pas; mais il les aurait possédés, s'ils n'avaient dû être délivrés par la foi. « Le sang de Jésus-« Christ, même avant sa mort, tombait en rosée sur « Lazare, et l'empêchait de sentir les flammes. » Si l'on objecte que Dieu pouvait tout anéantir d'une parole, sans qu'il fût besoin de l'incarnation ni de la passion, il faut répondre que cette nécessité vint de nous qui étions assis dans les ténèbres. « C'était « un besoin de nous, de Dieu, des anges; de nous, « pour que le joug de notre captivité nous fût en-« levé; de Dieu, pour que le dessein de sa volonté « fût rempli; des anges, pour que leur nombre fût « complété.... Qui nie que le Tout-Puissant eût sous « la main bien d'autres moyens de libération? Pour-« quoi, dis-tu, faire par le sang ce qu'il pouvait « faire par la parole? Interrogez-le lui-même. Il

« m'est permis de savoir que cela est ainsi, non « pourquoi cela est ainsi.... Mais tout cela lui paraît « folie; il ne peut retenir ses rires; entendez-vous « ses éclats? » Il ne comprend pas comment le crime plus grand de la mort de Jésus a pu calmer le courroux excité par la faute moins grave de notre premier père; comme si, dans un seul et même fait, l'iniquité des coupables n'avait pu déplaire, pendant que la piété de la victime plaisait à Dieu! Ce n'est pas la mort qui a plu à Dieu, mais le dévouement de celui qui a voulu mourir. Cette mort, précieuse expiation du péché, ne pouvait s'accomplir sans un péché. Ainsi, Dieu, usant bien, sans s'y plaire, de la malice humaine, a condamné la mort par la mort, et le péché par le péché. Que signifie, en effet, cette leçon de charité qu'on prétend que Dieu nous a donnée? « Que sert qu'il nous ait instruits (*instituit*), « s'il ne nous a pas régénérés (*restituit*)? Notre in- « struction n'est-elle pas vaine, sans une préalable « destruction, celle du corps du péché qui est en « nous?.... Si le Christ ne nous a servis qu'en nous « montrant les vertus, il ne reste plus qu'à dire : « Adam ne nous a nui qu'en nous montrant le péché.» Mais, à moins de donner dans l'hérésie de Pélage, nous « professons que le péché d'Adam nous a été « transmis, non par instruction, mais par généra- « tion, et avec le péché, la mort. Il faut donc que « nous confessions que le Christ nous a restitué la « justice, non par instruction, mais par régénération, « et avec la justice, la vie. » Accordons que la venue du Christ puisse servir à ceux qui savent régler leur vie sur la sienne et répondre par leur amour au sien.

De quoi servira-t-elle aux petits enfants? « Comment « s'élèveront-ils à l'amour de Dieu, ceux qui ne sa- « vent pas encore aimer leurs mères? » Faut-il dire qu'ils n'ont pas besoin de régénération, la génération d'Adam ne leur ayant fait aucun mal? Celui qui pense ainsi s'égare avec Pélage. En définitive, de quelque façon qu'on l'interprète, la doctrine en question est hostile *au sacrement du salut de l'homme*, elle anéantit le mystère. Elle place le salut, non dans la vertu de la croix, non dans le prix du sang; mais dans les progrès de notre conversion. Elle est condamnée par ces mots mêmes: « A Dieu ne plaise que « je me glorifie en autre chose qu'en la croix de notre « Seigneur Jésus-Christ (Galat., VI, 14)! » Retrancher de la rédemption le sacrement, le mystère, la miraculeuse efficace, pour n'en laisser subsister que l'exemple d'humilité et de charité, c'est « peindre sur le vide[1]. »

Il y a plus d'éloquence peut-être que de méthode dans cette réfutation, essayons d'être plus précis. L'Église catholique croit et professe qu'Adam, par son péché, a non-seulement encouru la colère de Dieu, la mort, la captivité sous l'empire du démon, mais qu'il a dégradé la nature humaine et transmis les effets de ce péché et ce péché même à tous ses descendants, en sorte que ce péché est devenu propre et personnel à tous; c'est là le péché originel[2]. Les effets et la peine du péché originel sont: 1° la privation de la grâce sanctifiante et du droit au bonheur éternel; 2° le dérèglement de la concupis-

[1] *Ab. Op.*, p. 288-295.
[2] *Concil. Trident.*, sess. v, can. 2, 3 et 6.

cence, ou l'inclination au mal; 3° l'assujettissement aux souffrances et à la mort.

Toutes ces blessures, dont Adam était exempt au moment de son péché, et que nous avons reçues avec lui et en lui, comme ce n'est pas notre propre péché qui nous les a faites, il est naturel et conséquent que ce ne soit pas notre propre mérite qui puisse les guérir. Puisqu'en Adam et par Adam ce n'est pas sa personnalité seule, mais la nature humaine qui a été dégradée, puisqu'il nous l'a dès lors transmise, non plus telle qu'il l'avait reçue, mais telle qu'il l'avait faite, la logique veut que cette nature reste telle, indépendamment de nos efforts et de notre volonté, et qu'elle demeure indéfiniment en état de péché originel, si un secours extérieur et surhumain, si une révolution extraordinaire et miraculeuse ne vient la changer et la restaurer.

Si l'on demande pourquoi cela était ainsi, on pose une question en dehors de la foi et au-dessus de la raison. La volonté de Dieu doit être acceptée comme une raison, dit saint Anselme, car elle est toujours raisonnable[1].

Il fallait donc un secours et une révolution; or, la première dégradation ayant été consommée par un homme unique, comparable à nul autre, c'était une raisonnable analogie qu'elle fût effacée par un homme également unique, extraordinaire, investi d'une puissance miraculeuse ou supérieure au pouvoir de l'homme, et qui fût à lui seul capable de sauver toute la race qu'à lui seul Adam avait perdue.

[1] *Cur Deus homo?* l. I, c. VI, VII, VIII.

C'est ainsi que par la doctrine du péché originel on arrive à la nécessité d'un médiateur; ce médiateur a existé; il devait être homme, il a été homme; il devait être unique, extraordinaire, miraculeusement puissant, il a été tout cela, et à un degré infini. Il a été plus qu'Adam, au-dessus d'Adam, de toute la distance qui sépare la divinité de l'humanité, il a été Dieu. Ce médiateur, homme et Dieu, le fils de l'homme et le fils de Dieu, c'est Jésus-Christ. Le médiateur a donc réparé les pertes de la nature humaine. L'homme avait en quelque sorte passé sous la puissance du mal; l'homme naissait pécheur, non pas seulement, entendons-nous bien, capable de pécher, il l'est encore, mais pécheur, c'est-à-dire dans l'état de péché. Or, si l'on dit que l'homme était dans les liens du péché, on dira que la venue du médiateur a été la rémission des péchés; si l'homme avait mérité la colère ou offensé Dieu, le médiateur a été le réconciliateur ou la victime de propitiation; si l'homme était souillé, le médiateur est l'agneau sans tache qui efface les péchés du monde; si l'homme était mort, mort par le péché, le médiateur est la vie; si l'homme était esclave du péché, le médiateur l'a délivré; si l'homme était vendu au péché, le médiateur l'a racheté. Et en effet tout cela a été dit, et Jésus-Christ est le médiateur, le réparateur, la vie, la victime, l'agneau, le libérateur, le rédempteur[1].

[1] Ephes. II, 3. — Johan. VIII, 34. — Rom. VII, 14. — II Tim. II, 26. — Rom. III, 25. — Johan. I ep. II, 2. — Rom. VI, 18. — II Cor. V, 15. — I Tim. II, 6. — Tit. II, 14. — Galat. III, 13. — I Cor. VI, 20. — I Petr. I, 18, 19. — Hebr. IX, 11. — Apocal. V, 9. — Ephes. I, 7.

Maintenant, si à ces mots : le mal, le péché, la mort, on veut substituer cette personnification du mal, de la mort et du péché, que la théologie produit ou retire à volonté, et appeler tout cela le diable ou le démon, on est libre de le faire, d'abord parce que la croyance chrétienne permet de rapporter au démon, comme à sa cause, tout ce mal qui ailleurs est présenté d'une manière plus abstraite, comme la corruption de la chair ou le dérèglement de la concupiscence; en second lieu, parce que le péché d'Adam, source funeste du péché originel, est formellement présenté comme une victoire du tentateur; enfin parce que les termes mêmes de l'Écriture se prêtent littéralement à cette traduction. On y voit *l'homme tenu captif à la volonté du diable;* Jésus-Christ dit qu'il est venu pour *le vaincre*, qu'il meurt pour *chasser le prince du monde.* Saint Paul dit que Jésus-Christ a *désarmé les principautés et les puissances; que par sa mort il a détruit celui qui était le prince de la mort, c'est-à-dire le diable* [1]. Si donc il plaît de dire que l'homme, en étant esclave du mal et vendu au péché, était sous l'empire du démon, il n'y a rien là que de chrétien, c'est le langage régulier de la foi.

Telle elle était au temps d'Abélard comme au nôtre, quoique les objections qu'il élève eussent été plus d'une fois produites [2]. Les pélagiens ont des premiers pris la rédemption dans un sens métapho-

[1] II Tim. II, 26. — Luc. XI, 21. — Johan. XII, 31. — Coloss. II, 15. — Hebr. II, 14.

[2] S. Thom. *Summ.*, pars III, qu. XLVIII et L. Voyez aussi P. Lombard (*Sentent.*, l. III, dist. XIX). Mais celui-ci incline visiblement vers la théorie de la rédemption suivant Abélard.

rique, et soutenu que Jésus-Christ ne nous a rachetés du mal, c'est-à-dire sauvés de la damnation, que par ses leçons, son exemple, ses bienfaits et sa miséricorde; mais aussi ils niaient le péché originel, du moins en niaient-ils la propagation dans tous les hommes, et c'était une conséquence naturelle de ne plus attribuer à la rédemption qu'une vertu morale. Mais comme Abélard croit au péché originel, il est plus réservé et moins conséquent que Pélage. Lui qui reconnaît le mal, d'où vient qu'il affaiblit le remède? En effet, tout en opposant les notions de commune justice au péché originel, il l'admet et même le justifie, si c'est le justifier que de citer dans l'Ancien et le Nouveau Testament d'autres exemples d'une contradiction apparente entre la conduite divine et la justice humaine, et que de déclarer d'une manière absolue que le créateur ne doit rien à sa créature, et qu'après tout les notions du bien et du mal résultent pour nous de sa volonté. Remarquez la situation contradictoire de ce demi-rationalisme. Quel est le premier argument? C'est que si le péché originel paraît injuste, il y a bien d'autres injustices dans la Bible; il en faudrait inférer que les récits de la Bible doivent être enveloppés dans les mêmes doutes, mais ces récits, conçus en termes directs, sont couverts par l'autorité inattaquable de la lettre. Tous ces doutes, au contraire, le second argument devrait les faire tomber. S'il ne faut pas, en effet, appliquer à la question du péché originel les notions de commune justice, pourquoi réclamer contre ce qui semble inique ou cruel dans l'asservissement de l'homme

au diable à raison d'une faute dont le diable est l'auteur primitif, dans l'empire du séducteur sur le séduit, dans le courroux céleste désarmé par le sang innocent, dans le crime d'Adam lavé par un nouvel et plus grand crime? Ces objections et d'autres semblables supposent que la justice, la bonté, la raison humaine sont compétentes pour juger ce qui est juste, bon, raisonnable en Dieu. Il y a donc contradiction frappante à se placer dans cette hypothèse pour attaquer la rédemption, et à en sortir pour défendre le péché originel.

On ne peut nier le péché originel sans cesser en quelque sorte d'être chrétien. Abélard reconnaît le péché originel. Mais il aperçoit dans saint Paul cette doctrine qui creuse un abîme entre le règne de la crainte et celui de l'amour, entre l'ancienne et la nouvelle loi, et qui semble donner à la foi en Jésus-Christ, à l'amour de l'homme pour le Dieu qui l'a tant aimé, la plus grande part dans le salut. Par là les conditions du salut deviennent toutes spirituelles et morales; elles rentrent dans le cœur de l'homme, et dépouillent presque tout caractère d'un miracle extérieur et en quelque sorte matériel. Cette manière de concevoir le principal rapport de l'homme avec Dieu est assurément plus philosophique. Abélard s'en empare, et faisant de ce qui est une des idées composantes du christianisme, une idée principale, d'une idée principale une idée exclusive, il l'agrandit, il l'exagère, et comme en elle-même elle est conforme à la lettre ainsi qu'à l'esprit de la religion, il l'érige sans scrupule en système et s'applaudit d'avoir donné une théorie rationnelle du

christianisme, en ramenant la rédemption à une grande et divine manifestation de la loi morale sur la terre. En effet, Dieu est puissance, sagesse, bonté. Telle est la Trinité. Ce n'est pas seulement l'Écriture qui nous l'apprend, c'est la raison. La Trinité est une tradition chrétienne et philosophique. De là des devoirs pour le philosophe et pour le chrétien, devoirs révélés à l'un sous la forme de la loi naturelle, à l'autre sous celle de la loi évangélique, qui n'est que la réforme de la première. Or, l'accomplissement de la loi est la condition du salut. Les philosophes ont donc pu se sauver, comme tous ceux qui ont eu la foi dans la Trinité, et qui ont accompli la loi pour obéir et pour plaire à Dieu, dans la mesure de leur science et de leurs lumières. Ainsi, même avant la venue du Christ, quelques-uns ont pu être sauvés. L'Écriture le dit d'Abraham; la tradition et les Pères le disent d'autres encore. Cependant le péché originel subsistait. Par une dispensation insondable de la justice divine, l'homme était tenu d'une dette de damnation contractée par le péché d'Adam. C'est-à-dire que l'état de dégradation, d'impuissance, d'ignorance, engendré par le péché originel, était invincible en général aux forces de la raison et de la conscience humaine. Tout, dans l'homme, intelligence et amour, lumières et vertus, tout était faible, obscur : l'humanité était condamnée.

Un tel état n'était pas digne de la céleste bonté. Dieu fit miséricorde au genre humain, et dans sa charité ineffable, il lui envoya son fils, pour le racheter de l'esclavage de la chair et du péché, pour

le purifier, pour le délivrer, c'est-à-dire pour lui donner le secours indispensable et merveilleux sans lequel l'humanité ne serait jamais sortie de son état d'abaissement, de corruption et de misère.

L'homme ne peut rien pour son salut sans la grâce, c'est-à-dire sans l'inspiration, c'est-à-dire sans le secours divin, en un mot, si Dieu ne l'aide à croire et à aimer. L'incarnation du Fils de Dieu a été la plus grande grâce que Dieu ait faite à l'homme. Elle a eu pour objet principal de l'instruire, et de l'instruire par la voix divine elle-même. Ainsi, Dieu a passé sur la terre pour lui enseigner une loi plus parfaite d'une manière plus précise et plus puissante. Il lui a enseigné surtout le précepte de l'amour, et, chose admirable, il l'a fait en lui donnant de l'amour le plus pathétique exemple, en le lui inspirant par le plus saisissant des bienfaits. Voilà comme la rédemption a donné à l'homme des lumières, des idées, des forces nouvelles. Voilà comme elle a vaincu le mal, lavé le péché originel, affranchi l'esprit. Voilà la révolution miraculeuse qu'elle a opérée, par des signes visibles sans doute, par des manifestations matérielles, mais dans le cœur de l'homme. C'est le plus grand, le plus irrésistible don de la grâce que Dieu ait fait aux hommes, et par là, renouvelant le principe même du devoir, de la vertu, de la religion, il a inauguré au ciel et sur la terre le règne de la charité.

Tel est le christianisme d'Abélard. On peut voir qu'en conservant les faits positifs qui sont comme le matériel de la religion, il en simplifie en quelque sorte le miracle invisible; il replace, autant qu'il le

peut, dans l'ordre moral les phénomènes constitutifs de la révolution chrétienne, et lui donne un caractère plus exclusivement spirituel que celui qui lui est assigné par la tradition de l'Église.

Tout cela est une conséquence de sa doctrine de la Trinité. La nature de Dieu, telle qu'il l'a conçue, conduit nécessairement à ses idées sur le salut. Sa Trinité est éminemment une Trinité morale, dont l'action s'exerce principalement sur l'intelligence humaine soit par cette révélation sensible qui parle dans la création, soit par cette révélation intérieure qui semble sortir du sein de la raison même. La connaissance de Dieu engendre l'amour comme la lumière amène la chaleur avec elle, et les grandes œuvres de la Providence ne peuvent avoir pour objet que d'accroître et la connaissance et l'amour. De là le judaïsme, la philosophie, le christianisme.

Ce système est beau, et pour qu'il fût plus conséquent, il faudrait en faire disparaître ce qui reste de mystérieux dans le péché originel. Au fond, le péché originel pour Abélard est plutôt un état d'ignorance et d'impuissance qu'une corruption effective, qu'une modification substantielle de l'humanité; pour lui, le péché originel, s'il osait éclaircir sa pensée, ne serait qu'un état moral qu'améliorent, également par un effet moral, la prédication et le martyre du Christ. Bien souvent sans doute, même chez les chrétiens les plus orthodoxes, une semblable croyance revient à leur insu et prévaut sur la croyance au miraculeux; mais ce système n'explique pas comment un état moral de toute une race a pu être le résultat d'une transgression unique, d'une faute par-

ticulière d'un seul homme, et comment l'imputabilité de cette faute a été transmise par génération aux descendants de cet homme. Abélard a fait ce que fait tout philosophe chrétien qui ne veut cesser ni d'être philosophe ni d'être chrétien. Il y a dans le christianisme deux sortes de miracles, ou de faits de l'ordre surnaturel. Les premiers sont ces miracles matériels qui frappent surtout les imaginations et contre lesquels s'élève facilement l'incrédulité vulgaire : la pêche miraculeuse, l'eau changée en vin, la pierre en pain, Lazare ressuscité, la vue rendue aux aveugles, enfin et surtout la résurrection de Notre-Seigneur. Cependant il y a des choses plus hautes et plus embarrassantes dans le christianisme, il y a des miracles invisibles, un merveilleux de l'ordre moral dont la raison doit s'inquiéter davantage.

Tel est le péché originel; telles la damnation, la rédemption, la grâce; toutes ces choses, entendues au sens orthodoxe, ne sont pas des noms métaphoriques donnés à de purs phénomènes moraux. Ce sont des réalités indéfinissables, je le sais, mais positives, effectives, si ce n'est substantielles et matérielles; ce sont au moins des faits subsistants, et non de simples manières de considérer et de représenter la nature humaine dans ses rapports avec l'éternelle vérité et l'éternelle justice. Or, c'est vers ce dernier point de vue que tout esprit philosophique doit nécessairement être entraîné. C'est même la pente actuelle de l'intelligence humaine, et quand le chrétien se laisse aller, c'est ainsi, c'est sous forme d'abstractions, qu'il se figure et traduit tous les phé-

nomènes du monde dogmatique. Tout esprit philosophique, d'ailleurs bienveillant et religieux, tend vers une sorte de naturalisme évangélique, vers une interprétation toute rationnelle des faits révélés, même avec une foi absolue dans ces faits. Il lui en coûte beaucoup moins d'admettre les miracles proprement dits, c'est-à-dire les dérogations aux lois ordinaires de la nature physique, s'il peut faire disparaître les miracles purement intelligibles, c'est-à-dire les dérogations aux données de la nature morale; les premiers ne seront plus à ses yeux que des moyens dont s'est servie la Providence, daignant condescendre aux faiblesses de l'imagination de l'homme, pour éclairer sa raison, épurer sa conscience, toucher son cœur. C'est dans toute la force de l'expression, *la raison qui s'est faite chair*, ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο.

Abélard suit cette tendance, il est sur cette pente; qu'il continue de la suivre, qu'il descende encore, et il sera Socin, il sera Locke, Rousseau, Kant, Strauss; mais il parle et il écrit au XIIe siècle.

CHAPITRE VII.

DE LA MORALE D'ABÉLARD. — *Ethica seu Scito te ipsum.*

Les questions agitées dans le Commentaire sur saint Paul sont comme une transition de la théodicée à la morale. Quelques-unes sont déjà de la morale. Nous trouvons la morale même dans un ouvrage d'Abélard, qui n'est pas le moins célèbre; c'est l'*Éthique,* ou *le Connais-toi toi-même*[1].

Les mœurs, dit-il, sont les vices ou les vertus de l'âme qui nous rendent enclins aux bonnes ou aux mauvaises actions. Les défauts ou vices sont contraires aux vertus, comme la lâcheté à la fermeté, l'injustice à la justice. L'âme a des défauts et de bonnes qualités qui n'ont nul rapport aux mœurs, comme la lenteur ou la promptitude d'esprit, le manque de mémoire ou la mémoire; mais les défauts appelés vices sont ceux qui portent la volonté à quelque chose qu'il ne convient pas de faire.

Ni le vice, ni l'action mauvaise n'est le péché. On est colère, sans être en colère; et une inclination vicieuse n'est qu'une raison de plus de se combattre soi-même; car la victoire du vice sur notre âme est plus honteuse que celle des hommes, qui ne peuvent vaincre que notre corps. Par le vice,

[1] Voyez le *Thesaurus anecdotorum novissimus,* de Bernard Pez, bénédictin et bibliothécaire de l'abbaye de Moelk (1721). L'ouvrage intitulé *Petri Abælardi Ethica seu liber dictus : Scito te ipsum,* se trouve dans le t. III, part. II, p. 626. Il n'a été imprimé que cette fois.

nous sommes ainsi inclinés à consentir à ce qui ne convient pas; c'est ce consentement qui est le péché, étant un mépris de Dieu, une offense à Dieu. Mépriser Dieu, c'est ne pas faire ou ne pas omettre, à cause de lui, ce que nous croyons qu'on doit faire ou omettre à cause de lui. En définissant le péché négativement, en disant *omettre* ou *ne pas faire*, on montre que la substance du péché n'existe pas. « Car elle est dans « le nom plutôt que dans l'être; c'est comme si, « pour définir les ténèbres, nous disions l'absence de « lumière, là où la lumière a eu l'être[1]. »

N'objectez pas que le péché, étant dans la mauvaise volonté, est quelque chose de positif, *est dans l'être* comme elle. D'abord nous péchons quelquefois sans mauvaise volonté. Un maître cruel me poursuit une épée nue à la main; après avoir fui longtemps, et contraint par l'extrême péril, je le tue pour n'être pas tué. La mauvaise volonté du meurtre n'existait pas; il n'y avait que la volonté de sauver ma vie. Cependant j'ai péché en consentant à ce meurtre même par contrainte; car la Vérité dit : « Tous ceux qui prendront l'épée, périront par « l'épée » (Math., XXVI, 52); mais qu'on n'appelle point ce consentement une volonté. « Ce que l'on veut « dans une grande douleur de l'âme, est passion « plutôt que volonté. »

Mais dans les cas où il n'y a nulle sorte de contrainte, le péché n'est-il pas la volonté mauvaise? Un homme voit une femme et forme un désir cou-

[1] *Ethic.*, c. I, II, III, p. 627-630. C'est la doctrine reçue, que le mal n'est qu'une privation. « Mali nulla natura est, dit saint Augustin, amissio boni mali nomen accepit. » *De Civ. Dei,* XI, IX.

pable. N'est-ce pas là le péché? Si la volonté est réfrénée par la vertu, sans toutefois être éteinte, si elle résiste, si elle est vaincue sans périr, il ne reste qu'à recueillir le prix de la victoire. « Dieu en récom- « pensant juge le cœur plus que l'action. » Or, le cœur consent ou résiste, il préfère ou sacrifie la volonté de Dieu à la sienne propre. Le péché n'est donc pas dans la mauvaise volonté; le péché, c'est d'y céder. Ce n'est pas le désir, c'est le consentement au désir. Celui-là est déjà criminel devant Dieu qui a fait tous ses efforts pour commettre et qui a commis autant qu'il était en lui. Il est aussi criminel que s'il avait été surpris à l'œuvre.

Mais si nous péchons quelquefois malgré nous, si la volonté n'est pas le péché, peut-on dire que tout péché soit volontaire? Distinguons. Si le péché est le mépris de Dieu, peut-on dire que nous voulons mépriser Dieu, et nous rendre dignes de damnation? Vouloir faire ce qui doit être puni, n'est pas vouloir être puni[1].

[1] « La peine qui est juste déplaît, l'action qui est injuste plaît. Souvent « aussi il arrive que, lorsque séduit par la figure d'une femme que nous « savons mariée, nous voudrions la posséder, nous ne voudrions pourtant « nullement commettre l'adultère, puisque nous voudrions qu'elle fût « libre. Beaucoup d'autres, au contraire, mettent leur gloire à convoiter « les femmes des hommes puissants, à cause même de leurs maris, et plus « que si elles étaient libres; ceux-là aiment mieux l'adultère que la fornica- « tion, c'est-à-dire faillir plus que moins. Il en est qui se sentent tout à fait « malheureux d'être entraînés à consentir à la concupiscence ou à la mau- « vaise volonté, forcés qu'ils sont par l'infirmité de la chair à vouloir ce « qu'ils ne voudraient pas. Comment donc ce consentement que nous ne « voulons pas accorder, sera-t-il dit volontaire?.... A moins que nous n'en- « tendions par volonté l'exclusion de nécessaire; aucun péché en effet n'est « inévitable. Ou bien nous appellerons volontaire tout ce qui procède de « quelque volonté. Celui qui tue un homme pour éviter la mort n'a pas la « volonté de tuer, mais il a quelque volonté d'éviter la mort. » (*Eth.*, c. III, p. 635.)

« Quelques-uns ne sont pas médiocrement émus « de nous entendre dire que la consommation du « péché n'ajoute rien au crime, à la damnation de- « vant Dieu. Suivant eux, l'acte du péché est ac- « compagné d'un certain plaisir qui augmente le « péché.... Mais il faudrait prouver que le plaisir « charnel est le péché et qu'il ne peut être goûté « sans péché. » Or c'est ce qu'on ne saurait soutenir, ou bien il faudrait condamner le mariage, les repas; Dieu lui-même ne serait pas irréprochable, lui qui a créé les aliments et les corps, d'avoir attaché aux aliments une saveur qui nous causerait un plaisir forcé, un péché nécessaire. « Évidemment aucun « plaisir naturel de la chair ne doit être imputé à « péché, et ce ne peut être une faute de jouir de « ce qui est infailliblement accompagné d'un sen- « timent de plaisir [1]. » L'ancienne loi a défendu des actes que la nouvelle a permis. Le plaisir attaché à ces actes n'a point cessé avec la prohibition; ce n'était donc pas le plaisir qui en faisait des péchés. Il est vrai que David dit qu'il a été conçu dans les iniquités : mais il ne s'agit là que de l'iniquité du péché originel qui se transmet par la génération, ou plutôt de la peine de ce péché que nos premiers parents ont léguée à leur postérité.

Ainsi le consentement est vraiment le péché, savoir le consentement à la volonté du mal, ou même le consentement au mal, sans mauvaise con-

[1] Ici Abélard examine la situation d'un religieux exposé immédiatement à des tentations qu'on peut deviner, et décide que les impressions involontaires des sens ne peuvent être imputables, recherche et décision qui montrent que les scandales reprochés à la casuistique ne sont pas nouveaux, et sont peut-être en partie inévitables.

cupiscence. Quant à l'action, elle est si peu le péché que si la violence ou l'ignorance l'ont fait commettre, elle n'est plus imputable. « Ainsi la femme victime de la violence est innocente; ainsi celui qui « a cru par quelque erreur passer la nuit avec son « épouse est innocent. Désirer la femme d'autrui ou « la posséder, ce n'est pas le péché, le péché est « plutôt de consentir à ce désir ou à cette action. » Quand Moïse écrit ce commandement *Non concupisces* (Deut., v, 21), il est clair que ce n'est pas la concupiscence simple, qu'il entend prohiber, puisque d'une part nous ne pouvons l'éviter, et que de l'autre nous ne péchons point par elle; c'est donc l'assentiment à la concupiscence.

« Évidemment, des œuvres qu'il convient ou qu'il « ne convient aucunement de faire, sont également « faites par les bons et par les méchants; ce qui les « sépare, c'est l'intention. » Dans le même acte par lequel notre Seigneur a été livré, nous voyons coopérer Dieu le Père, notre Seigneur Jésus-Christ et le traître Judas. Dieu a livré son Fils, Jésus s'est livré lui-même, Judas a livré son maître : c'est un même fait. En quoi l'action diffère-t-elle? dans l'intention. Le diable ne fait rien que par la permission de Dieu; mais quand il punit un méchant, il le fait par malice, et Dieu qui se sert de lui, veut dans sa justice la punition. « Qui parmi les élus peut pour les « œuvres être égalé aux hypocrites? qui sait autant « endurer, autant accomplir, par amour de Dieu, que « ceux-là par désir de la louange humaine? » Dieu a défendu de publier quelques-uns de ses miracles pour donner l'exemple de l'humilité, et ceux à qui

il le défendait n'en étaient que plus empressés à les publier pour lui rendre hommage (Marc, VII, 36), ils transgressaient un commandement. Avaient-ils tort, lui, de le leur donner, eux, de l'enfreindre? l'intention justifie donc les contraires.

En résumé, il faut distinguer : 1° le vice de l'âme qui porte au péché; 2° le péché en lui-même qui est le consentement au mal ou le mépris de Dieu; 3° puis la volonté du mal; 4° enfin, l'accomplissement du mal. Comme vouloir n'est pas la même chose qu'accomplir sa volonté, pécher n'est pas la même chose que consommer le péché. L'un désigne le consentement de l'âme en quoi nous péchons, l'autre, l'opération effective qui réalise ce à quoi nous avons consenti. On dit que le péché ou la tentation a lieu par trois modes, la suggestion, le plaisir et le consentement. La première est par exemple la persuasion du diable qui séduisit Ève, en la trompant; le plaisir vint, quand elle trouva l'arbre et le fruit si beau qu'elle sentit le désir s'allumer; elle aurait dû le réprimer, elle consentit, et ce fut le péché. La suggestion, au lieu de venir d'un mauvais conseiller, peut venir de la chair, mais alors elle n'est pas autre chose que le plaisir ou plutôt la tentation du plaisir. La tentation en général est toute inclination de l'âme à faire une chose qui ne convient pas, soit par volonté, soit par consentement. La *tentation humaine* dont parle saint Paul, est celle qui est inséparable ou à peine séparable de l'infirmité humaine, par exemple le désir d'une nourriture agréable, tout désir enfin dont je ne puis être exempt qu'avec la fin de ma vie. Le précepte est de n'y pas céder pour le mal. Par

quelle vertu le pourrons-nous? « Par le Dieu fidèle « qui ne souffre pas que nous soyons tentés au delà « de notre puissance. Confions-nous dans sa mi- « séricorde plus qu'en nos propres forces, et puis- « qu'il est *fidèle*, ayons *foi* en lui [1]. »

Mais il n'y a pas seulement les suggestions des hommes, il y a celles des démons. Ceux-ci connaissent la nature des choses, tant par la subtilité de leur esprit que par leur longue expérience. Ils connaissent les vertus naturelles qui peuvent aisément pousser la faiblesse humaine à la luxure, ou à d'autres emportements. En Égypte, il leur fut permis d'opérer, par la main des magiciens, beaucoup de choses merveilleuses contre Moïse. Ils employaient les forces de la nature, ils ne créaient rien. Celui qui, ainsi que l'enseigne Virgile, parviendrait en battant la chair d'un taureau, à produire des abeilles, « ne « serait pas un créateur d'abeilles, mais un prépa- « rateur de la nature. » Les démons excitent nos diverses passions en usant avec art contre notre ignorance des secrets qu'ils possèdent. « Il y a en effet, « soit dans les herbes, soit dans les semences, soit « dans la nature et des arbres et des pierres, de nom- « breuses forces propres à exciter ou à calmer nos « âmes, et qui dans les mains de ceux qui les con- « naissent peuvent facilement produire cet effet [2]. »

D'autres s'émeuvent également de nous entendre dire que l'œuvre du péché n'est pas le péché, ou du moins n'aggrave pas le péché, au point d'exiger une

[1] *Eth.*, c. III, p. 635-644. — I Cor., x, 13.

[2] *Eth.*, c. IV, p. 644. Passage condamné par saint Bernard et le Concile de Sens.

plus forte peine. Mais une grande peine de satisfaction est souvent prononcée là où il n'y a pas de faute, et nous devons quelquefois punir les innocents. « Voilà une pauvre femme qui a un enfant à « la mamelle, et elle n'a pas assez de vêtements « pour le couvrir dans son berceau, et se couvrir « elle-même suffisamment. Émue de compassion « pour ce petit enfant, elle le met près d'elle pour le « réchauffer de ses propres haillons, et enfin dans « sa faiblesse, vaincue par la force de la nature, « elle étouffe malgré elle cet être qu'elle aime d'un « extrême amour. *Aie la charité*, dit Augustin, *et « fais ce que tu voudras*. Cependant lorsqu'au jour « de la satisfaction cette femme vient devant l'évê-« que, une peine grave est prononcée contre elle, « non pour la faute qu'elle a commise, mais pour « qu'à l'avenir les autres femmes mettent plus de « précaution dans leurs soins maternels. » De même un juge peut être forcé par de faux témoins qu'il ne peut récuser, à condamner légalement un homme dont l'innocence lui est connue[1]. Puis donc qu'une peine peut être raisonnablement infligée, sans aucune faute préalable, pourquoi l'œuvre qui a suivi la faute, n'aggraverait-elle pas la peine devant les hommes en cette vie, et non devant Dieu dans la vie future? Les hommes ne jugent point ce qui est caché, mais ce qui est manifeste. Ils ne pèsent pas l'imputation de la faute, mais l'effet de l'œuvre. Dieu seul juge véritablement le crime dans l'intention même.

[1] Voyez ci-dessus, c. VI, p. 420.

Quoique les péchés viennent de l'âme et non de la chair, il y en a de spirituels et de charnels, c'est-à-dire que les uns viennent des vices de l'âme et les autres de l'infirmité de la chair, et quoique la concupiscence dans les deux cas soit dans l'âme comme la volonté, on distingue la concupiscence de la chair et celle de l'esprit. Dieu seul en est juge, tandis que nous cherchons à punir moins ce qui nuit à l'âme du pécheur que ce qui nuit aux autres. Notre justice tend surtout à prévenir les dommages publics; nous veillons surtout à l'exemple, et nos punitions se mesurent sur le danger de l'action pour l'intérêt commun. Ainsi nous punissons plus gravement l'incendie des maisons que la fornication, quoique celle-ci soit beaucoup plus grave devant Dieu.

Lors donc que nous disons qu'une intention est bonne et qu'une œuvre est bonne, il n'y a vraiment qu'une bonté, celle de l'intention. Si nous disons qu'un homme bon est le fils d'un homme bon, nous ne parlons pas de deux bontés; ainsi l'œuvre bonne n'est bonne que de la bonté de l'intention, *dont elle est fille.* Il ne faut donc pas dire que la bonté de l'œuvre ajoute à la récompense méritée par la bonté de l'intention; la réunion des deux choses peut valoir mieux que l'une des deux prise séparément, comme le bois et le fer unis valent plus que le bois seul, mais c'est indifférent pour la rémunération. Ce n'est pas l'œuvre qui mérite la rémunération, c'est nous-mêmes, et quant à nous, l'œuvre, ne dépendant pas absolument de notre pouvoir, ne saurait ajouter à notre mérite. Deux hommes ont formé le projet de fonder des maisons pour les pauvres, l'un

accomplit son vœu, l'autre en est empêché, parce que l'argent qu'il y destinait lui est violemment enlevé; leur mérite à tous deux est-il différent devant Dieu? Si dans cette vie on tient compte de l'œuvre effective dans la rétribution des récompenses et des peines, c'est pour l'exemple. Si l'intention augmentée de l'œuvre était meilleure que l'une sans l'autre, on pourrait en inférer que Dieu et l'homme unis dans une seule personne étaient quelque chose de meilleur que la divinité ou l'humanité du Christ; car on sait que l'humanité dans le Christ était bonne; dans un homme également, la substance corporelle peut être aussi bonne que l'incorporelle, sans que la bonté du corps contribue à la dignité ou au mérite de l'âme. Or, qui oserait mettre au-dessus de Dieu ce tout qui est appelé Christ et qui est ensemble Dieu et homme? Aucune multitude, quelle qu'elle soit, n'est préférable au souverain bien. « Quoique « pour faire une chose certaines choses paraissent « tellement nécessaires que Dieu ne puisse la faire « sans elles, et qu'elles soient comme des conditions « (*adminicula*) ou causes primordiales, rien cepen- « dant, quelle que soit la grandeur des choses, ne « peut être dit meilleur que Dieu. Quoique d'un « grand nombre de bonnes choses il résulte une bonté « multiple, elle n'en est pas plus grande; car si « la science était répandue dans un plus grand « nombre, ou si le nombre des sciences augmentait, « la science de chacun ne croîtrait pas de manière à « être plus grande qu'auparavant. Ainsi Dieu est « bon en soi et crée d'innombrables choses qui n'ont « l'être et la bonté que par lui; la bonté est par lui

« dans plus de choses, le nombre des choses bonnes « en est plus grand, et pourtant aucune bonté ne peut « être préférée ou égalée à la sienne. La bonté est « dans l'homme et la bonté est en Dieu, et comme « les substances ou natures dans lesquelles est la « bonté sont diverses, la bonté de nulle chose ne « peut être préférée ou égalée à la bonté divine; on « ne peut donc dire que rien soit meilleur, qu'aucun « bien soit plus grand que Dieu, ou même égal à « Dieu [1]. »

Lorsqu'on parle de bonne intention et de bonne œuvre, la bonté de celle-ci procède de la bonté de celle-là, le nombre des *bontés* ou des bonnes choses n'est pas augmenté; donc nulle nécessité d'augmenter la récompense. Un homme fait la même chose en des temps divers, et suivant son intention qui change, la même chose est bonne ou mauvaise et semble changer. C'est ainsi que cette même proposition : *Socrate est assis*, change du vrai au faux, suivant que Socrate s'asseoit ou se lève [2].

Quelques-uns croient qu'il y a bonne intention toutes les fois qu'on croit bien faire et plaire à Dieu, mais l'intention peut être erronée, le zèle peut tromper; il faut que l'œil du cœur soit clairvoyant. « Autrement, les infidèles aussi auraient « tout comme nous leurs bonnes œuvres, puisque « eux aussi ne croient pas moins que nous être « sauvés par leurs œuvres et plaire à Dieu [3]. »

[1] *Eth.*, c. VII, IX, p. 646-651.
[2] Voyez plus haut, l. II, c. III, t. I, p. 381.
[3] *Eth.*, c. X, XI, XII, p. 651-653.

De là naît une objection. Si le péché est le mépris de Dieu, attesté par le consentement à ce qu'il défend, comment les persécuteurs des martyrs, ceux même du Christ, ont-ils péché, eux qui ignoraient Dieu et ses commandements? Comment l'ignorance ou même l'infidélité incompatible avec le salut est-elle un péché? L'apôtre a dit : « Si notre cœur ne nous condamne point, nous avons confiance en Dieu. » (I Jean, III, 21.) Or, le cœur des Gentils et des idolâtres ne les condamne point, quand ils manquent à la loi chrétienne. Cependant Jésus-Christ priait pour ses bourreaux, et Étienne demandait à Dieu de ne point *compter ce péché* à ceux qui le lapidaient.

Abélard répond qu'Étienne ne demandait que la remise de toute peine corporelle et terrestre. Souvent Dieu envoie aux méchants des afflictions, soit pour faire éclater sa justice, soit pour effrayer ceux qui les voudraient imiter; c'est à cela que pensait le premier des martyrs.

« Quant aux paroles du Seigneur : *Père, pardon-« nez-leur* (Luc, XXIII, 34), elles signifient : ne « vengez pas ce qu'ils font contre moi, même par « une peine corporelle, ce qui aurait pu avoir rai-« sonnablement lieu, même sans faute préalable de « leur part, afin que les autres hommes voyant « cela reconnussent au châtiment qu'en agissant « ainsi, les Juifs n'avaient pas bien fait. En outre, « il convenait que le Seigneur, par l'exemple « de cette prière, nous exhortât à la vertu de la « patience et à l'imitation du suprême amour, afin « que son propre exemple nous montrât en action

« ce qu'il nous avait enseigné en précepte, savoir, « qu'il faut prier pour ses ennemis. En disant « *pardonnez-leur*, il n'a donc point regardé à quel- « ques fautes préalables, à quelques mépris de Dieu, « mais à la raison qu'il aurait pu y avoir de leur « infliger une peine motivée, même sans une faute « préexistante..... Ainsi que les petits enfants « sont sauvés sans mérite, il n'est pas absurde que « quelques-uns supportent des peines corporelles « qu'ils n'ont point méritées, comme les petits en- « fants morts sans le baptême, comme tant d'inno- « cents frappés d'affliction. Qu'y aurait-il d'éton- « nant que ceux qui crucifiaient le Seigneur eussent, « pour cette action injuste, quoique l'ignorance les « excuse de la faute, encouru quelque peine tem- « porelle? »

Pas plus que l'ignorance, l'infidélité qui ferme aux adultes raisonnables l'entrée du ciel, ne peut être appelée mépris de Dieu. Il suffit pour la damnation de ne pas croire à l'Évangile, d'ignorer le Christ, de ne point recevoir le sacrement de l'Église, et cela moins par malice que par ignorance. *Celui qui ne croit pas est déjà jugé.* (Jean, III, 18.) *Celui qui ne connaît pas ne sera pas connu.* (I Cor., XIV, 38.) Il n'y a pas, dit Aristote[1], réciprocité dans les relatifs, si la relation n'a été bien établie; il faut qu'il n'y ait pas erreur dans l'attribution. Si, par exemple, on a présenté comme une relation *l'aile d'un oiseau*, il n'y a pas réciprocité, on ne peut dire l'oiseau d'une aile. Si donc nous appelons péché tout acte

[1] *Categ.*, VII. — Boeth., *In Prædicam.*, II, p. 160.

vicieux ou contraire au salut, l'infidélité et l'ignorance deviennent des péchés, même sans mépris de Dieu. C'est que l'attribution est mal faite. Il faut appeler péché ce qui, en aucun cas, ne peut avoir lieu sans une faute. « Or, ignorer Dieu, n'y pas « croire, les œuvres mêmes qui ne sont pas bonnes, « tout cela peut avoir lieu sans aucune faute. Si, par « exemple, la prédication n'est pas venue jusqu'à « vous, quelle faute vous imputer pour n'avoir pas « cru dans le Christ ou dans l'Évangile? L'apôtre « n'a-t-il pas dit : *Comment croiront-ils en lui, s'ils « n'en ont point entendu parler? Et comment en enten- « dront-ils parler, si personne ne le leur prêche?* « (Rom., x, 14.) Corneille ne croyait pas dans le « Christ avant d'avoir été instruit par Pierre, et « quoique pour avoir précédemment connu et aimé « Dieu par la loi naturelle, il ait mérité que sa prière « fût écoutée et que Dieu acceptât ses aumônes, si « cependant il lui fût arrivé de quitter la lumière « avant de croire dans le Christ, nous n'oserions « nullement lui garantir la vie éternelle, quelque « bonnes que parussent ses œuvres, et nous le « compterions plutôt parmi les infidèles que parmi « les fidèles, de quelque zèle pour le salut qu'il fût « animé. Beaucoup de jugements de Dieu sont un « abîme..... » Il réprouva celui qui s'offrait en disant: *Maître, je vous suivrai en quelque lieu que vous alliez.* (Math., IV, 19.) Enfin, gourmandant l'obstination de certaines villes, il dit : « *Malheur à toi, Corozaïm; « malheur à toi, Bethsaïde! car si dans Tyr et dans « Sidon avaient eu lieu les miracles accomplis au milieu « de vous, dès longtemps déjà elles auraient fait pé-*

« *nitence dans le cilice et la cendre* [1]. Le voici donc « qui a offert et sa prédication et ses miracles aux « villes dont il prévoyait l'incrédulité, et ces villes « des Gentils qu'il savait toutes prêtes pour la foi, il « ne les a pas jugées dignes de sa présence. Si pour « avoir été privés de sa parole, quelques hommes « tout disposés à croire ont péri dans ces villes, qui « pourra dire que c'est leur faute? Et pourtant cette « infidélité dans laquelle ils sont morts, nous tenons « qu'elle suffit pour leur damnation, quoique la « cause de l'aveuglement auquel le Seigneur les a « abandonnés ne nous apparaisse guère.

« Assurément, si l'on veut appeler leur aveugle- « ment un péché sans faute, on le peut, parais- « sant absurde qu'ils soient damnés sans péché. « Nous pourtant, nous ne plaçons proprement le « péché que dans la faute de négligence; car elle « ne peut se rencontrer en aucun homme, quel que « soit son âge, sans qu'il mérite la damnation. Je « ne vois pas, au contraire, comment imputer à « faute l'infidélité des petits enfants ou de ceux à « qui l'Évangile n'a point été annoncé, non plus que « tout ce qui résulte d'une ignorance invincible ou « d'une impossibilité de prévoir un fait; autant in- « criminer celui qui, dans une forêt, frappe un « homme d'une flèche qu'il croyait lancer contre un « oiseau. »

Ainsi, quand on emploie ces mots : pécher par ignorance ou pécher en pensée, on prend le péché

[1] Math. XI, 21. Cet exemple est cité par Fénelon dans une question analogue. (*Réfut. du système du P. Malebranche*, c. V.)

dans un sens large; c'est l'action qu'il ne convient pas de faire. Dans le péché d'ignorance, point de faute; pécher en pensée ou par la volonté, en parole ou en action, c'est faire ou dire ce qu'on ne doit pas, quand même cela nous arriverait à notre insu ou malgré nous. « Ainsi, ceux mêmes qui persé-« cutaient le Christ ou les siens, qu'ils croyaient « devoir être persécutés, sont dits avoir péché en « action (*in operatione*); ils auraient cependant « péché par une faute plus grave, s'ils les avaient « épargnés contre leur conscience[1]. »

On demande si tout péché est interdit, c'est-à-dire si l'impossible nous est prescrit; car la vie ne peut se passer sans péchés au moins véniels. Qui peut, par exemple, se préserver de toute parole oiseuse? (Tit. III, 9.) Et cependant un joug doux, un fardeau léger nous a été promis. Mais cette difficulté n'en est une que si l'on entend largement par péché tout ce qu'il ne convient pas de faire. Si, au

[1] *Éth.*, c. XIII et XIV, p. 653-659. Il n'est pas nécessaire de remarquer que cette assertion doit être condamnée par l'Église. Bayle, et après lui, les auteurs de l'*Histoire littéraire*, pensent reconnaître ici une doctrine de relâchement, reprochée plus tard aux jésuites. On les a vivement attaqués pour une thèse soutenue en 1686, dans leur collége de Dijon, et qui établissait une distinction entre le péché philosophique ou moral et le péché théologique. Suivant cette distinction, tandis que l'un est le péché mortel ou la transgression libre de la loi divine, l'autre ne serait qu'un acte humain non conforme à la nature raisonnable et à la droite raison. Quoique grave, il ne serait pas, dans celui qui ignore Dieu, ou qui ne pense pas actuellement à lui, une offense envers Dieu, digne de la peine éternelle. Arnauld a écrit cinq *Dénonciations* étendues contre cette doctrine qu'il présente comme très-ancienne dans la Société. (Bayle, art. *Foulque*.—*Hist. litt.*, t. XII, p. 128.—*Œuvres de messire Ant. Arnauld*, t. XXXI, éd. de 1780.) L'éditeur de l'*Éthique*, B. Pez, pense qu'Abélard peut bien avoir voulu dire seulement que l'inadvertance et l'ignorance invincible excusent le péché formel, comme on l'enseigne dans les écoles. (*Dissert. isagog.*, t. III, p. XX.)

contraire, le péché n'est que le mépris de Dieu, cette vie peut réellement se passer sans péché, *quoique avec la plus grande difficulté*, et il est vrai que tout péché est interdit.

Parmi les péchés, les uns sont véniels (graciables) ou légers, les autres damnables ou graves. Parmi ceux-ci, on nomme criminels ceux qui rendraient leurs auteurs infâmes ou accusables de crime s'ils venaient à être connus. Les péchés sont véniels, lorsque nous consentons au mal par oubli; on peut savoir et ne pas penser qu'on ne devrait pas consentir. On ne se souvient pas toujours de ce qu'on sait. Nos connaissances subsistent jusque dans notre sommeil. L'homme qui s'endort ne devient pas stupide pour redevenir un sage en s'éveillant; les péchés véniels sont donc des péchés d'oubli.

Quelques-uns ont prétendu qu'il était mieux de s'abstenir des péchés véniels que des criminels, parce que c'est plus difficile, et qu'il y faut plus d'attention; mais Cicéron a dit: *Ce qui est laborieux n'est pas pour cela glorieux*. Il est plus pénible d'obéir à la crainte qu'à l'amour; est-il donc plus méritoire de porter le joug de la loi ancienne que de vivre dans la liberté de l'Évangile? Il est plus difficile de se défendre d'une puce que d'un ennemi et d'éviter une petite pierre qu'une grande; mais ce qu'il est plus difficile d'éviter fait moins de mal. L'amour se défend surtout de ce qui peut le plus offenser Dieu. Si l'on prétend repousser cette distinction, en adoptant le principe de quelques philosophes que tous les péchés sont égaux, soit; mais alors il faut s'abs-

tenir de tous également, et non pas des véniels plus que des criminels[1].

Après avoir ainsi découvert la plaie de l'âme, il est temps de montrer le remède. C'est la réconciliation qui s'opère par la pénitence, la confession, la satisfaction.

La pénitence est la douleur de l'âme pour avoir failli : elle provient tantôt de l'amour de Dieu, et alors elle est fructueuse, tantôt de quelque dommage éprouvé, et alors elle est sans fruit. Telle est la pénitence des damnés, « de tous ceux qui au « moment de quitter la vie, se repentent de leurs « crimes et poussent les gémissements de la com- « ponction, non par amour du Dieu qu'ils ont of- « fensé, non par haine du péché qu'ils ont commis, « mais par peur de la peine dans laquelle ils ap- « préhendent d'être précipités..... Combien nous en « voyons tous les jours gémir profondément au mo- « ment de la mort, s'accuser vivement d'usures, de « rapines, d'oppression des pauvres, ou des injus- « tices qu'ils ont commises, et pour tout réparer « consulter un prêtre! Alors si, comme il le faut, « on leur donne le conseil de vendre tout ce qu'ils « possèdent, et de restituer aux autres ce qu'ils ont « pris...., vous les entendez soudain confesser par « leur réponse combien leur pénitence est vaine. De « quoi donc, disent-ils, vivrait ma maison? que lais- « serais-je à mes fils, à ma femme? Comment pour- « raient-ils se soutenir?... O misérable, ô le plus

[1] Allusion à une maxime fort connue des stoïciens. — *Éth.*, c. xv et xvi, p. 659-663.

« misérable des misérables ! le plus insensé des insen-« sés ! tu ne t'occupes pas de ce qui te restera à toi, « mais de ce que tu auras amassé pour les autres ! Par « quelle présomption peux-tu ainsi offenser Dieu, au « moment d'être emporté devant son formidable tri-« bunal, et cela, pour te rendre les tiens plus favora-« bles, en les enrichissant de la dépouille des pauvres? « Qui ne rirait de toi, à t'entendre espérer que les « autres te seront plus utiles que toi-même? Tu te « confies dans les aumônes des tiens, croyant les avoir « pour successeurs; tu les constitues héritiers de ton « iniquité, en leur laissant le bien d'autrui acquis « par la rapine... Dans ta piété malheureuse envers « les tiens, cruel envers toi-même et envers Dieu, « qu'attends-tu du juge équitable devant lequel tu « cours malgré toi, et qui demande compte, non-« seulement des vols, mais d'une parole inutile? »

Après un tableau animé et satirique des mécomptes qui attendent les calculs d'un mourant, et de l'ingratitude d'une épouse, et de l'oubli des héritiers, Abélard ajoute un reproche qui monte plus haut. « Et comme, dit-il, l'avarice du prêtre n'est « pas moindre que celle du peuple, d'après cette « parole : *Erit sicut sacerdotes sic populus* (Osée, IV, 9), « bien des mourants sont abusés par la cupidité des « prêtres qui leur promettent une vaine sécurité, « s'ils offrent ce qu'ils ont pour les sacrifices, et « achètent des messes qu'ils n'auraient jamais *gratis*; « marchandise pour laquelle il est certain qu'il existe « chez eux un tarif fixé d'avance, pour une messe, « un denier, pour un service annuel, quarante. Ils « ne conseillent pas aux mourants de restituer le

« fruit de leurs rapines, mais de l'offrir en sacrifice, « contre cette parole : *Offrir en sacrifice la substance « du pauvre, c'est immoler pour victime le fils sous les « yeux du père.* » (Eccl., xxxiv, 24.)

La pénitence fructueuse est celle qui naît du regret d'avoir « offensé Dieu qui est bon plus encore « qu'il n'est juste. » Il n'est pas comme les princes de la terre qui ne savent pas différer leur vengeance; mais plus la sienne a été retardée, plus elle est terrible. Nous craignons d'offenser les hommes, nous fuyons leurs regards pour faire le mal; ne savons-nous pas que Dieu est partout présent? « L'affection « de la chair nous entraîne à faire ou à supporter « tant de choses, et si peu l'affection spirituelle! « Que ne savons-nous, pour ce Dieu à qui nous de« vons tout, faire et supporter autant que pour une « épouse, des enfants ou quelque courtisane! »

Ceux qui sont salutairement touchés de la bonté, de la patiente longanimité de Dieu, ressentent la componction moins par la crainte des peines que par l'amour de Dieu. Avec cette contrition du cœur qui est la pénitence fructueuse, le péché disparaît. Le gémissement sincère de la charité ou de l'amour nous réconcilie avec Dieu. Si, à l'article de la mort, quelque nécessité empêche un homme de venir à confession et d'accomplir la satisfaction, quittant la vie dans ce gémissement du cœur, il n'encourt pas la géhenne éternelle. Obtenir le pardon du péché, c'est être tel que l'âme cesse de mériter, pour le péché antérieur, l'éternel châtiment; car lorsque Dieu pardonne le péché aux pénitents, il ne remet pas toute la peine, mais seulement la

peine éternelle. Ceux qui, prévenus par la mort, n'ont pu accomplir la satisfaction de la pénitence en cette vie, sont réservés aux peines purgatoires et non damnatoires.

Cette définition de la pénitence répond à ceux qui ont demandé si l'on pouvait se repentir d'un péché et ne pas se repentir d'un autre. La pénitence qui vient de l'amour de Dieu ne peut exister pour celui qui persiste dans un seul mépris de Dieu.

Mais dire que Dieu pardonne un péché, n'est-ce pas dire que Dieu ne prononce pas la condamnation, et qu'il a par conséquent décrété de ne la point prononcer? « Dieu ne règle ni ne dispose rien récem-« ment; de toute éternité, ce qu'il doit faire est arrêté « dans sa prédestination et préfixé dans sa provi-« dence, tant le pardon d'un péché quelconque, que « tout ce qui se fait. Il nous paraît donc mieux d'en-« tendre par ces mots : Dieu pardonne le péché, qu'il « rend un pécheur digne d'indulgence en lui inspi-« rant le gémissement de la pénitence, c'est-à-dire « qu'il le rend tel que la damnation cesse de lui être « due, et ne lui sera jamais due, s'il persévère[1]. »

Il y a toutefois un péché irrémissible, c'est le *blasphème* ou la *simple parole contre le Saint-Esprit* (Luc, XII, 10; Math. XII, 31). Quelques-uns disent que ce péché est le désespoir de pardon, l'acte de celui qui, troublé par la grandeur de ses fautes, se défie radicalement de la bonté de Dieu. Quant au péché contre le Fils, c'est l'acte de celui qui attaque l'excellence de l'humanité du Christ, et qui, par

[1] *Éth.*, c. XIX et XX, p. 667-671.

exemple, nie qu'elle ait été conçue sans péché, ou que Dieu l'ait prise à cause de l'infirmité visible de la chair. Ce péché est rémissible, parce qu'il s'agit de ces croyances auxquelles ne pouvait conduire la raison humaine, mais qui avaient besoin d'une révélation divine. Blasphémer l'Esprit, au contraire, c'est calomnier les œuvres d'une grâce manifeste, c'est en quelque sorte attribuer au diable ce que fait la bonté dans sa miséricorde; c'est dire l'Esprit méchant, ou que Dieu est le diable. « Ce péché ne « mérite aucune indulgence; nous ne disons pas « cependant que ceux qui l'ont commis ne pour« raient être sauvés, s'ils avaient la pénitence, mais « nous disons seulement qu'ils n'obtiendront pas la « pénitence[1]. »

On demandera peut-être si ceux qui se retirent de cette vie avec le gémissement du cœur, continueront de gémir et d'être tristes de leurs péchés dans la vie céleste. Sans aucun doute, comme les péchés déplaisent à Dieu et aux anges, indépendamment de la douleur qu'ils causent, les nôtres continueront de nous déplaire. « Quant à la question de savoir si

[1] Cette opinion sur le péché contre le Saint-Esprit est celle de saint Jean Chrysostome, suivie par saint Isidore de Péluse et beaucoup d'autres. Elle se rapproche de celle de saint Athanase. Les docteurs catholiques se partagent en général entre cette opinion et celle de saint Augustin, qui veut que le péché contre le Saint-Esprit soit l'impénitence finale. Saint Hilaire croyait que le péché contre le Saint-Esprit consistait à nier la divinité du Fils, ce qui paraît peu probable, ce péché étant précisément opposé par l'Évangile au péché ou au blasphème contre le Fils. L'Église n'a rien décidé concernant la nature du péché contre le Saint-Esprit. Quoique deux évangélistes disent qu'il ne *sera pas remis*, l'Église en général n'entend pas à la rigueur cette irrémissibilité; il n'y a donc ni erreur, ni témérité, ni relâchement dans ce que dit Abélard du péché irrémissible. (Bible de Vence, t. XIX, p. 325. — Voyez aussi ci-dessus ch. IV, p. 342.)

« dans cette vie-là nous voudrions avoir fait ou non « des choses qui, nous le savons, ont été bien or- « données de Dieu, et ont coopéré à notre bien, « d'après ce mot de saint Paul : « Nous savons que « tout contribue au bien de ceux qui aiment Dieu « (Rom. VIII, 28); c'est une autre question que « nous avons, selon nos forces, résolue dans le troi- « sième livre de notre Théologie[1]. »

La seconde condition de la réconciliation est la confession. On dit que les Grecs se confessent à Dieu; mais quelle est la valeur d'une confession à Dieu qui sait tout? « Confessez-vous les uns aux « autres (Jac. v, 16). » D'abord, c'est un acte d'humilité qui fait déjà une grande partie de la satisfaction; puis, les prêtres à qui l'on se confesse ont le droit d'enjoindre les satisfactions de la pénitence. Le pénitent se rassure en pensant qu'il obéit à ses supérieurs et qu'il suit leur volonté et non la sienne.

Mais il faut se confesser sincèrement et ne rien taire par honte de l'aveu. Je sais bien que Pierre, après sa faute, s'est tu et qu'il a pleuré; pourquoi ne l'a-t-il pas confessée? Peut-être a-t-il craint de causer quelque dommage, quelque déshonneur à cette Église dont il devait être un jour constitué le prince; alors ce ne serait plus orgueil, mais prudence; car la connaissance de sa triple chute aurait pu conduire ses frères à repousser son autorité et à désapprouver le dessein de Dieu qui, pour les

[1] *Éth.*, c. XXI, XXII, XXIII, p. 671-673. — Le IIIe livre de la Théologie, c'est-à-dire de l'Introduction, ne contient pas l'examen direct de cette question; mais il n'est pas terminé, et d'ailleurs il y est expliqué comment tout, le mal même, est ordonné pour le mieux. (C. II, p. 228.)

affermir, choisissait celui qui avait failli le premier. C'est ainsi qu'on peut retarder une confession ou même l'omettre absolument sans péché, lorsqu'on croit qu'elle sera plus nuisible qu'utile. D'ailleurs Pierre a pu différer sa confession, quand la foi de l'Église était encore tendre et faible, et plus tard il a pu confesser sa faute, pour qu'elle restât écrite dans l'Évangile. Mais on ne peut alléguer qu'étant au-dessus de tous, Pierre n'avait pas de supérieur à qui confier son âme; rien n'empêche les prélats de s'adresser, pour la confession, à des subordonnés, afin que la satisfaction leur soit rendue plus facile par ce surcroît d'humilité. « Comme il « y a beaucoup de médecins malhabiles auxquels « il est dangereux ou inutile de confier les mala- « des; parmi les prélats de l'Église, il s'en trouve « beaucoup qui ne sont ni religieux ni judicieux, « et qui, de plus, sont légers à découvrir les pé- « chés de ceux qu'ils confessent. A ceux-là il est « non-seulement inutile, mais périlleux de se con- « fesser, car ils ne sont pas attentifs à prier et ne « méritent pas d'être écoutés dans leurs prières. « Ignorant les dispositions canoniques et n'ayant pas « de règle dans la fixation des satisfactions, ils pro- « mettent souvent une vaine sécurité et trompent les « pécheurs par une espérance frivole, *aveugles, con-* « *ducteurs d'aveugles.* » (Math., xv, 14.) En révélant les péchés, ils scandalisent l'Église, indignent les pénitents, les détournent de la confession, les exposent même à des périls. Aussi ceux que ces inconvénients ont décidés à éviter leurs prélats et à chercher des confesseurs plus convenables, doivent-ils être

approuvés. S'ils peuvent obtenir le consentement des prélats eux-mêmes, tout n'en va que mieux; mais si l'orgueil leur refuse ce consentement, que le malade, inquiet de son salut, continue de chercher le meilleur médecin et se soumette au meilleur conseil. « Car personne, après s'être aperçu qu'il lui a « été donné un guide aveugle, ne doit le suivre dans « le fossé. » Ce n'est pas qu'on doive mépriser les leçons de ceux qui prêchent bien, quoiqu'ils vivent mal, mais de ceux-là seulement qui ne savent ni guider ni instruire. Il ne faut pas d'ailleurs désespérer du salut de ceux qui s'abandonnent à la décision de leurs aveugles prélats, l'erreur des uns ne doit point damner les autres.

« Il est quelques prêtres qui trompent leurs « ouailles, moins par erreur que par cupidité, et qui « remettent ou allégent les peines de la satisfaction « prescrite, moyennant l'offre de quelques écus..... « Le Seigneur dit par la bouche du prophète : *Mes « prêtres n'ont pas dit : Où est le Seigneur?* (Jérém., « II, 6.) Ceux-ci semblent dire : Où est l'écu? Et « non-seulement des prêtres, mais je connais des « princes des prêtres, des évêques si impudemment « consumés de cette cupidité-là, que lorsqu'aux dé- « dicaces d'églises, aux bénédictions de cimetières, « aux consécrations d'autels, à quelques solennités « enfin, ils ont de grandes réunions de peuple dont « ils attendent des oblations considérables, ils se « montrent faciles à la relaxation des pénitences; ils « accordent à tout le monde tantôt le tiers, tantôt le « quart de la pénitence, sous quelque prétexte de cha- « rité, mais réellement par une extrême cupidité....

« Ils professent qu'ils en ont le droit, que le Seigneur « le leur a délégué et que le ciel est déposé dans « leurs mains. En vérité, ce sont de grands impies « de ne point absoudre tous leurs subordonnés de « tous péchés et de permettre qu'il y en ait un seul « de damné..... Désire qui voudra, mais non pas « moi, cette puissance dont on peut faire profiter les « autres plus que soi-même, et qui permet de sauver « l'âme d'autrui plutôt que la sienne propre, tandis « que tout homme sage a le sentiment contraire[1]. »

Il y a beaucoup d'évêques sans religion ni discernement, ils ont cependant la puissance épiscopale. Quelle est à leur égard la portée du pouvoir délégué aux apôtres de lier et de délier? (Jean, xx, 23.) S'ils veulent sans discernement, sans mesure, aggraver ou atténuer la peine du péché, leur pouvoir va-t-il jusque-là que Dieu règle les peines sur leur jugement? Si la colère ou la haine ont dicté la sentence d'un évêque, Dieu la confirmera-t-il? — La délégation annoncée par saint Jean ne semble pas adressée à tous les évêques en général, mais seulement à la personne des apôtres; c'est comme pour ces paroles toutes personnelles : « *Vous êtes la lumière du monde,* « *vous êtes le sel de la terre.* (Math., v, 13, 14.) « Elles ne s'appliquent pas à tous; cette prudence et « cette sainteté que le Seigneur avait données aux « apôtres, il ne les a pas accordées également à tous « leurs successeurs. » En prononçant les paroles évangéliques, Jésus-Christ parlait devant Judas, il n'entendait donc parler que des seuls apôtres élus;

[1] *Éth.*, c. xxiv, xxv, p. 674-681.

peut-être faut-il en dire autant de la délégation du pouvoir de lier et de délier. Saint Jérôme, Origène, paraissent en juger ainsi. Comment, en effet, des évêques qui s'écartent de la justice de Dieu, pourraient-ils plier Dieu à leur propre iniquité et le rendre semblable à eux-mêmes? Saint Augustin, évêque lui-même, a dit ces paroles : « Vous liez sur la « terre, songez à lier justement, car la justice rompra « les liens injustes. » Saint Grégoire fait le même aveu. Les mêmes idées s'appliquent à ceux qu'une sentence a privés de la communion; aussi lit-on dans les décrets du concile d'Afrique : « Que l'évêque « ne prive témérairement personne de la commu- « nion et tant que l'évêque refuse la communion, « à son excommunié, que les autres évêques ne « l'accordent pas à ce même évêque, afin que l'évê- « que prenne plus garde de prononcer ce qu'il ne « peut justifier par d'autres témoignages que le « sien [1]. »

Après cette citation singulière, on lit *Explicit*, le mot qui annonce la fin de tous les livres du moyen âge. Je doute que l'ouvrage soit complet. Après la pénitence et la confession, l'auteur devait traiter encore de la satisfaction. C'est la satisfaction qui couronne la pénitence et constate la vertu de la confession. Elle a en elle-même quelque chose de mystique et ne peut être entendue comme une simple expiation morale. C'est ainsi cependant que peut-être Abélard l'aurait présentée. Son spiritualisme s'accommode peu des mystères.

[1] *Éth.*, c. XXVI, p. 681-688.— Cet article est porté sous le n° CXXXIII au Code des canons de l'Église d'Afrique. C'est un des décrets du septième Concile de Carthage. (*Act. Concil.*, t. I.)

De graves accusations se sont élevées contre la morale d'Abélard. « Lisez le livre qu'ils appellent « *Scito te ipsum*, écrit saint Bernard aux évêques et « aux cardinaux, et voyez quelle moisson y foisonne « d'erreurs et de sacriléges; et ce qu'il pense.... « du pouvoir de lier et de délier, du péché origi- « nel, de la concupiscence, du péché de plaisir, « du péché d'infirmité, du péché d'ignorance, de « l'œuvre du péché, de la volonté de pécher[1] ! » Et parmi les quatorze condamnations prononcées par le concile de Sens, il y en a bien six qui frappent des maximes extraites en effet du *Scito te ipsum*. Sans les discuter, considérons dans son caractère général la morale d'Abélard.

Le principe auquel il s'est attaché et qui n'est point faux en lui-même, c'est que la moralité de l'action est dans l'intention, ou comme il dit, que *le péché consiste dans la mauvaise volonté;* et, en effet, *les hommes de bonne volonté* sont les honnêtes gens de la religion. Ce principe sainement compris paraît irréprochable. Cependant on peut remarquer que tous les moralistes, religieux ou autres, qui l'adoptent d'une manière absolue, tendent vers un certain relâchement. J'essaierai de montrer comment s'introduit naturellement ce principe, tant dans la morale philosophique que dans la morale religieuse, et comment aussi, dans l'une et dans l'autre, il peut mener, malgré tout ce qu'il a de vrai, à des maximes dangereuses ou du moins hasardées.

Les actions des hommes sont leurs volontés rendues visibles, ou réalisées en dehors d'eux-mêmes.

[1] *Ab. Op.*, Ep. IX, p. 271.

Ces actions sont bonnes ou mauvaises; elles le paraissent, surtout par leurs effets, par les circonstances qui les accompagnent. Et quand, par ces effets, par ces circonstances, la loi morale est violée, l'action est jugée mauvaise *ipso facto*. C'est ainsi, en général, que prononce l'opinion, la loi, le juge, tout ce qui ne peut guère apercevoir et atteindre que l'extérieur de l'action. Cependant, un examen plus attentif nous apprend bientôt que ce n'est point là toujours un signe fidèle de la moralité; celle-ci est souvent pire ou meilleure qu'elle ne semble. Les apparences de l'action ne prouvent pas avec une infaillible certitude ce que l'agent a voulu, et c'est là le mal opéré dans l'action. Le mal que nul n'a voulu est un malheur, le bien que nul n'a voulu est un bonheur; il n'y a ni bien ni mal moral sans volonté; sur ce point nulle restriction. C'est inexactement que nous appellerions injuste, inhumaine, odieuse, une action à laquelle la volonté n'aurait point de part. Le jugement prononcé d'après les apparences de l'action peut donc se trouver trop sévère; mais il peut aussi se trouver trop indulgent. La volonté mauvaise peut avoir échoué dans l'accomplissement du mal; le succès ne l'ayant point divulguée, elle reste inconnue, mais n'en est pas moins réelle. Celui qui a voulu le mal et qui l'a tenté, mais qui n'a pas réussi, a été impuissant; il n'est pas innocent. Il suit que l'œuvre, si par là on veut entendre l'acte réalisé en dehors de l'agent volontaire, n'est pas le signe certain de la bonne ou mauvaise volonté. La bonne ou mauvaise volonté ne peut être jugée sur ses effets; et conséquemment, le bien

ou le mal moral n'est ni dans les effets, ni dans l'œuvre. Le bien et le mal moral sont donc dans la volonté.

C'est là une proposition parfaitement vraie; l'homme n'est bon ou méchant que par la volonté; il n'y a que les actions volontaires qui soient bonnes ou mauvaises.

Il s'ensuit plusieurs conséquences pratiques. 1° L'effet de la volonté est indifférent au bien ou au mal agir. Ce n'est qu'un signe, une présomption à l'appui de la bonne ou mauvaise volonté; mais en soi l'œuvre extérieure n'est ni bonne ni mauvaise, puisque sa moralité dépend de la volonté de celui qui l'a faite. 2° Il faut que la volonté soit pleine et entière, pour que la bonté ou la méchanceté de l'action soit pleine et entière. Selon que la volonté est plus ou moins libre, l'action est bonne ou mauvaise à un plus ou moins haut degré. Tout ce qui annule, contraint, entrave ou seulement gêne la volonté dans le sens du bien ou dans le sens du mal, supprime, augmente ou diminue la bonté ou la méchanceté de l'action. 3° La volonté n'est pas pleine et entière, quand elle est sans discernement. La volonté sans discernement n'est qu'une force aveugle. La moralité des actions est donc en proportion du discernement. L'enfant au berceau, l'idiot, l'aliéné, ne font ni bien ni mal, et leurs actions ne sont pas imputables. 4° Ainsi la contrainte absolue, l'ignorance invincible détruisent le mérite ou le démérite de l'agent.

Dans ces termes, les conséquences de la maxime que le bien et mal ne résident que dans les actions

volontaires, sont évidentes, inattaquables. Elles sont la règle de toute équité, de toute loi juste, de tout juge honnête et éclairé.

Mais si l'on approfondit l'idée contenue dans cette maxime, voici ce qu'on peut y découvrir. La moralité est dans l'agent, elle n'est pas dans l'acte; les actes ne sont ni bons ni mauvais par eux-mêmes, puisque c'est la volonté seule qui est bonne ou mauvaise. Or, qu'est-ce qu'une volonté bonne ou mauvaise? Ce n'est pas la volonté des actes bons ou mauvais, puisqu'on vient de voir que les actes ne sont ni l'un ni l'autre. C'est l'agent volontaire qui est bon ou mauvais. Le bien ou le mal est donc quelque chose d'invisible, d'incorporel, d'interne. En effet, pour que l'action soit imputable, il faut qu'elle soit volontaire. On peut d'autant plus exactement la dire volontaire, qu'elle est l'œuvre d'une volonté plus libre et plus éclairée. La liberté et le discernement sont nécessaires, puisque la contrainte absolue ou l'ignorance invincible enlèvent la responsabilité morale. Or, la liberté peut être atteinte de bien des manières. Supprimée par l'âge ou la maladie, elle emporte avec elle le mérite ou le démérite. Diminuée par une cause quelconque, elle doit diminuer en proportion le mérite ou le démérite. Mille circonstances gênent, limitent, ou modifient la volonté; l'exemple, la tentation, le tempérament, l'habitude sont autant de restrictions ou d'obstacles à la liberté absolue de la volonté. Les passions, quelle qu'en soit d'ailleurs la cause, les passions ne laissent pas à la liberté sa plénitude. Ainsi toutes ces causes agissent comme aggravantes ou atténuantes sur le dé-

mérite ou le mérite; et l'on est peu à peu conduit à cette conséquence, les passions sont une excuse. Or, maintenant accroissez leur empire, supposez-le irrésistible; vous pourriez arriver à la destruction du bien et du mal moral. C'est ce qu'on appelle, dans les écoles de philosophie, la morale sentimentale.

Ce n'est pas tout. Le discernement a été posé comme une condition de la moralité; c'est-à-dire qu'il faut, pour qu'une volonté soit bonne ou mauvaise, que l'agent volontaire la sache bonne ou mauvaise. Or comment le saura-t-il, puisque les actions ne sont pas bonnes ou mauvaises en elles-mêmes, puisqu'il ne s'agit que d'un phénomène interne dont lui seul est juge et témoin? Sa volonté n'étant mauvaise que s'il la sait mauvaise, elle ne l'est que s'il la trouve telle. La question se transforme : tel homme qui agit de telle ou telle façon, et qui a voulu son action, trouvait-il qu'elle était bonne, ou qu'elle était mauvaise? qu'il eût tort ou raison, peu importe; ce qui importe, c'est ce qu'il pense. Or, ce qu'il pense est déterminé par son éducation, par ses opinions, par sa vie, par sa nature. S'il croit ou trouve bonne une action, sa volonté n'est pas mauvaise de la vouloir; et ainsi le bien et le mal deviennent complétement subjectifs. La volonté se croyant bonne ou se croyant mauvaise, c'est ce qu'on appelle souvent l'intention. Le bien ou le mal est dans l'intention, c'est ce qu'on érige souvent en principe absolu de toute la morale.

Or, comme l'intention en ce sens dépend d'une foule de circonstances externes, indépendantes au moins de la volonté, comme celle-ci est soumise, je ne dis plus à des contraintes actuellement et passagère-

ment exercées sur elle, mais à une foule de circonstances antérieures, permanentes, fatales comme les circonstances de notre nature et de notre destinée, il suit qu'avec la doctrine de l'intention ou de la subjectivité absolue de la moralité de nos actes, la règle de ces actes ou la morale même s'évanouit.

Assurément, il est possible, facile même de répondre à cette déduction, et d'y démêler le vrai du faux. C'est en morale la même erreur qui sert de titre et de base au scepticisme en métaphysique; et cette erreur, je sais comment elle se réfute. Mais il n'en est pas moins vrai que toute morale qui place en première ligne, sans restriction, sans explication, non pas l'existence absolue et l'invariabilité de la loi, mais la responsabilité intentionnelle de l'agent, est sur la voie d'une doctrine relâchée et dangereuse, et n'en est préservée que par cette puissance du sens commun qui résiste presque toujours en nous aux conséquences extrêmes d'un principe absolu.

Voilà pour la morale philosophique; quant à la morale religieuse, on en pourrait dire à peu près autant. D'abord il suffirait de rappeler à quels excès la doctrine de l'intention a conduit des casuistes célèbres; et *les Provinciales* subsistent comme un immortel acte d'accusation. Mais en thèse générale, montrons quelle forme le même principe peut prendre en théologie rationnelle.

Tout péché est volontaire; c'est-à-dire qu'il n'y a péché que là où il y a volonté du mal. Pour qu'il y ait volonté du mal, il ne suffit pas qu'il y ait eu volition de l'acte qui a produit le mal; il faut qu'il y ait eu volition, plus connaissance du mal produit par cet

acte. C'est ce qu'Abélard appelle avec raison *le consentement au mal.* Ainsi les œuvres, en tant qu'œuvres extérieures, ne sont ni bonnes ni mauvaises par elles-mêmes, puisque elles ne sont pas le gage certain d'une volonté bonne ou mauvaise. Et cette volonté qui les produit, n'est pas elle-même bonne ou mauvaise à raison des œuvres qu'elle produit, puisque ces œuvres ne sont pas en elles-mêmes le bien ou le mal. La preuve, c'est que, suivant les temps, Dieu a prescrit des œuvres contraires. Celles-là, je parle de celles qui sont dans la loi écrite, ont donc été bonnes, indifférentes, mauvaises, suivant qu'elles ont été prescrites, permises, défendues. En elles-mêmes, elles sont indifférentes; elles ne sont mauvaises ou bonnes qu'en tant qu'interdites ou autorisées. En quoi donc la volonté qui les fait est-elle bonne ou mauvaise, innocente ou pécheresse? Comment, en y consentant, consent-elle au bien ou au mal, puisque ces œuvres ne sont ni le bien ni le mal? en ce qu'elle néglige ou observe un commandement. Le mal, c'est donc la désobéissance.

Mais cependant il y a des œuvres toujours défendues, des œuvres toujours approuvées. Il y a des mots tels que ceux-ci, bien, mal, juste, injuste. Dieu est le bien, Dieu est la justice même; cependant je vois qu'il a commandé dans l'Ancien Testament des actes contraires aux notions du bien et du juste. Il prononce contre les enfants, contre les infidèles qui n'ont pu être éclairés, des peines terribles. Le mal est non-seulement toléré par la Providence, mais il entre dans ses vues. Elle s'en sert, elle en profite, elle semble y concourir. Le mal n'est-il donc pas le

mal, le bien n'est-il pas le bien? Le salut et la damnation ne paraissent pas attachés uniquement au bien ou au mal qu'on a fait. Le salut et la damnation nous atteignent irrésistiblement, fatalement pour ainsi dire, en ce sens que nous ne sommes pas toujours libres d'échapper aux causes de l'une, de réaliser les conditions de l'autre. Car par exemple il ne dépend pas de l'homme de naître chrétien, ou, né chrétien, de vivre assez pour être baptisé. Qu'en conclure? Faut-il donc dire que toutes les actions morales sont au rang de ces œuvres dont nous parlions tout à l'heure et qui sont indifférentes en elles-mêmes? au moins est-il certain qu'il ne faut nullement se fier en leur mérite; ce n'est point par elles que l'on gagne le ciel. Que voyons-nous partout dans la religion? c'est que l'action n'est bonne pour le salut, c'est qu'elle n'a de mérite, que lorsqu'elle est faite dans une bonne volonté. Cette bonne volonté consiste à vouloir à cause de Dieu. Or pour vouloir une action à cause de Dieu, il faut savoir et croire que cette action lui plaît. Vous le voyez, le bien en morale religieuse, c'est-à-dire le bien en tant que contribuant au salut, ou le mérite, a pour principale condition, la foi.

Ainsi les œuvres purement extérieures sont indifférentes, elles n'ont qu'un mérite, celui de l'obéissance, et l'obéissance suppose la volonté de plaire à Dieu, et l'une et l'autre supposent la connaissance et la foi; il en est de même des œuvres morales, elles ne peuvent rien pour le salut, si elles ne sont accompagnées ou plutôt déterminées par la connaissance et la foi. La foi qui obéit, la foi qui veut plaire, c'est

la foi qui aime. Ainsi, la substance même du bien, ce qui fait la volonté bonne ou mauvaise, ce qui fait la bonne ou mauvaise action, au sens chrétien, c'est l'amour, c'est la charité.

Admirable solution, noble erreur qui sera toujours comme un merveilleux et dernier recours ouvert à quiconque aura entrepris de faire passer par l'épreuve du raisonnement les divers principes engagés dans la théorie chrétienne du salut. Je suis loin de blâmer Abélard. Quiconque raisonne comme lui et croit autant que lui, quiconque s'avance à ce point dans la voie de l'examen et ne va pas plus loin, tombera dans un scepticisme déplorable, dans une cruelle incertitude sur la règle des devoirs, s'il ne se rejette ainsi dans les bras de la foi et n'élève, sur les ruines amoncelées par la lutte du dogme et de la raison, l'étendard consolateur de la charité. Il y avait quelque chose de bien expressif, quelque chose de touchant et de philosophique en même temps dans cette inspiration d'Abélard malheureux et diffamé, qui dédie l'institut qu'il fonde au Consolateur, au Paraclet, au dieu, non de la puissance et de la sagesse, mais de l'amour et de la charité. Il rendait ainsi hommage au seul dogme qui lui fût resté, après l'ébranlement de presque tous les autres, et qui suffisait à lui seul pour relever ou raffermir tout ce que l'examen et le doute avaient fait crouler ou chanceler autour de lui.

Mais ce qui absout Abélard, justifie-t-il pleinement sa doctrine, et n'a-t-elle pas des conséquences dont l'orthodoxie doit s'alarmer? Je le crois.

1° Si l'on regarde l'amour comme la vraie et

unique source de la moralité religieuse, ou même seulement comme la condition principale du salut, on fait reposer l'édifice sur une base mobile. Il entre dans l'amour beaucoup d'involontaire; ne l'éprouve pas qui veut. Il y a dans ce qu'on appelle de ce nom quelque chose de purement sentimental, et partant de purement subjectif, et nous retrouvons le même vice, le même danger aperçu déjà dans le principe de la morale sentimentale La raison peut être convaincue qu'il faut faire tout ce que Dieu commande pour gagner le ciel, et posséder sur la volonté assez d'empire pour la déterminer à observer tous ses commandements, sans que le principe d'action soit la charité. La crainte, la puissance de la conviction, la beauté sévère du dogme chrétien, la lassitude ou le mépris des systèmes incrédules, le désir austère de conformer sa vie aux prescriptions de la morale la plus sainte, mille motifs peuvent jouer dans l'âme d'un chrétien un rôle supérieur à l'amour de Dieu proprement dit; et la doctrine d'Abélard, en affaiblissant un peu ce qu'il y a de substantiellement bon, d'absolument vrai dans la règle chrétienne des devoirs, rend incertaine et flottante la morale même que sa foi proclame et qu'il voudrait épurer et raffermir.

Allons plus loin; le principe de la foi, de l'obéissance, de l'amour, suppose la connaissance, et le péché d'ignorance cesse en quelque sorte d'être un péché, ou plutôt il reste un péché, en ce sens qu'il est un acte qui entraîne la damnation ; mais il cesse d'être une faute, étant exempt de la volonté du mal, du consentement au mal, puisqu'il s'agis-

sait d'un mal inconnu; bien plus, il a pu être accompagné d'un désir de plaire à Dieu, à Dieu tel au moins qu'on le connaissait, et par les moyens qu'on lui croyait agréables. Alors il faut hardiment déclarer que l'acte qui encourt la damnation, peut n'être pas une faute; il faut aller jusqu'à dire qu'un acte moins damnable aurait pu être plus mauvais encore; il faut en venir à confesser audacieusement que les Juifs qui ont crucifié Jésus-Christ, sont excusés de la faute par l'ignorance, qu'ils auraient pu être corporellement punis pour l'exemple, sans être pour cela convaincus d'une faute, et qu'enfin le crime eût été bien plus grand d'épargner Jésus-Christ contre leur propre conscience.

2° De ce mépris pour les œuvres, de cette réduction successive de tous les éléments de la moralité à un seul, que l'on n'est pas même absolument maître de se donner à un degré convenable, il résulte que non-seulement les effets de l'action, l'œuvre extérieure, mais les passions, les tentations, les désirs, sont amnistiés et présentés comme indifférents à peu près de la même manière que les œuvres; de là un nuage jeté sur de grandes vérités religieuses. C'est un article de foi que la nature humaine est devenue mauvaise en elle-même, que le mal a pénétré sa substance au point que le corps, la chair, la concupiscence sont sans cesse maudits et anathématisés comme étant le péché en puissance, si ce n'est en acte. Cette croyance d'abord est liée à celle du péché originel, et si le péché n'est que le consentement au mal, c'est-à-dire la mauvaise volonté envers Dieu, il se trouve que le péché ori-

ginel est un péché sans consentement, sans volonté, c'est-à-dire un péché sans péché. Je sais bien qu'Abélard évite l'objection en disant que le péché originel est une expression qui signifie *la peine* du péché originel; mais cette interprétation, quoiqu'elle se trouve dans saint Augustin, n'est pas approuvée par l'Église, et elle détruit ou diminue ce qu'il y a de mystérieux dans l'existence essentielle de ce péché au sein de notre nature actuellement corrompue, et le réduit en quelque sorte à une condamnation qui subsiste sur nous, sans avoir en nous ni cause ni effet, c'est-à-dire à une déchéance de situation, à une impossibilité, extérieure à nous et qui ne nous est pas propre, de nous sauver tant que l'arrêt n'est pas rapporté. Or, c'est là certainement une erreur grave; elle consiste à prendre figurativement la transmission du péché par la génération, et à concevoir seulement qu'à cause du péché d'Adam Dieu a condamné la race d'Adam, sans qu'il en soit résulté de changement dans sa nature, mais seulement dans sa condition, à peu près comme autrefois pour les enfants non réhabilités d'un condamné dégradé de noblesse; ils n'en étaient ni meilleurs ni pires, mais ils étaient frappés de certaines incapacités qui n'étaient pas de leur fait.

En second lieu, indépendamment du péché originel, et même après qu'il a été lavé dans les eaux du baptême, la religion n'admet point que l'homme soit pur. En vain l'Évangile l'a éclairé et guidé, en vain la grâce de Dieu toujours présente le soutient et le sollicite; il subsiste en lui un vice permanent, un instinct de mal, un mauvais désir, la concupis-

cence enfin, qui est loin d'être innocente par elle-même. Sans aucun doute, celui qui y cède est le vrai pécheur, et celui qui y résiste se justifie; mais sa justification même prouve qu'il avait le mal dans son propre sein, et la religion admet et condamne le péché par désir et le péché par pensée. L'homme est *la chair du péché,* comme dit saint Paul, et il n'entend point parler seulement du péché originel effacé par le baptême; *la chair convoite contre l'esprit.* « C'est « là son fond, » dit Bossuet, « depuis la corruption « de notre nature. » — « *Le bien n'habite pas en moi,* « *c'est-à-dire dans ma chair..... Je trouve en moi une* « *loi qui me fait apercevoir que le mal m'est attaché.....* « *Tout ce qui est dans le monde est concupiscence de* « *la chair et concupiscence des yeux, et orgueil de la* « *vie.* » — « Voilà, » dit encore Bossuet, « une « image véritable de la chute de l'homme; nous en « sentons le dernier effet dans ce corps qui nous « accable et dans les plaisirs des sens qui nous cap-« tivent. Nous nous trouvons au-dessous de tout « cela et vraiment esclaves de la nature corporelle, « nous qui étions nés pour la commander. Telle est « donc l'extrémité de notre chute [1]. » Ainsi les effets corrupteurs du péché originel survivent à la damnation inévitable qui en était la suite et qui est abolie par le baptême.

Et quand il serait vrai que l'ascétisme de la morale religieuse passât les bornes et allât jusqu'à s'attaquer à d'invincibles conditions de la nature humaine, il serait vrai également que toute morale qui ne con-

[1] Rom., VIII, 3. — Gal. V, 17. — Bossuet, *Traité de la Concupiscence,* c. VI. — Rom. VII, 18, 21. — I Jean, II, 16. — Bossuet, *ibid.,* c. XV.

damne absolument que le consentement aux mauvais désirs, déroge à la morale orthodoxe. Le premier inconvénient, et le plus grave, c'est qu'elle peut conduire aux égarements de la casuistique, à l'erreur du molinisme.

Ce n'est pas tout. Comme la résistance au mauvais désir n'a guère d'autre principe, dans Abélard, que l'amour de Dieu, comme dans l'amour réside ainsi la vraie vertu chrétienne, et que d'ailleurs concupiscence, désir, plaisir, tentation, œuvre, tout est absous; par une conséquence assez plausible, on peut prétendre que l'amour en lui-même et à lui seul est l'unique devoir, l'unique mérite, l'unique salut. Abélard dit en effet qu'il faut le purifier de toute crainte de la damnation, de tout calcul d'intérêt même spirituel, que la piété pour cause de salut est mercenaire, et nous voilà bien près des chimères du quiétisme.

Cela suffit pour montrer comment la morale d'Abélard devait inquiéter l'Église, et comment, suivie dans ses conséquences, elle aurait pu conduire à des excès qui, du reste, étaient bien loin de la pensée de son auteur.

Conclurons-nous cependant à la condamnation absolue de la morale contenue dans l'*Éthique?* non, cette morale est incomplète, elle ne s'appuie pas sur un examen assez profond de la nature humaine; enfin elle est incohérente, parce qu'elle est à la fois rationnelle et mystique; mais elle renferme plus d'un principe vrai que la raison devait revendiquer contre l'absolutisme de la morale dogmatique.

Aucun ouvrage d'Abélard ne nous paraît au fond

plus que son Éthique empreint de l'esprit du rationalisme. Sous des formes de langage qui rappellent sa profession et semblent ne s'adresser qu'au sacerdoce, ne convenir qu'à la casuistique, il cache en effet des idées originales, des nouveautés de sens commun dont peut-être il n'apercevait pas toute la portée, et qui, par leurs conséquences, touchent à un haut degré la philosophie et la théologie. Ces conséquences s'étendent de la théorie à la pratique et finissent par intéresser la dispensation des sacrements et la conduite du clergé. Sous tous ces rapports, Abélard s'exprime avec une singulière hardiesse. Distinguons quelques points fondamentaux : en philosophie, le libre arbitre et la Providence; en théologie, la prédestination et la grâce; en pratique, le sacrement de pénitence, le pouvoir des clefs, les indulgences.

I. Nous avons de bonne heure rencontré les idées d'Abélard sur le libre arbitre; c'est au sujet de la proposition affirmative qu'il s'en est expliqué une première fois [1]. Depuis qu'Aristote, obligé, dans l'*Hermeneia*, de distinguer la proposition individuelle de l'universelle, et dans celle-là celle qui touche le présent ou le passé de celle qui concerne le futur, a reconnu que dans cette dernière l'affirmation ou la négation n'était pas nécessairement vraie ou fausse, parce que dans un avenir indéterminé les deux cas de l'alternative étaient possibles; cette question, appelée par les anciens la question des possibles, par les scolastiques la question des futurs

[1] L. II, c. IV, t. I, p. 400 et suiv. — Cf. *Dialectica*, p. 237 et seq.

contingents, a toujours trouvé sa place dans la logique, et c'est là qu'elle a été par anticipation traitée en dehors de la psychologie et de la morale. « *Obscura quæstio est,* » disait Cicéron, « *quam* περὶ δυνατῶν *philosophi appellant; totaque est logicæ* [1]. » Cependant Aristote avait résolu la question en respectant le libre arbitre, que par là il consacrait de nouveau. Les stoïciens, fort subtils à leur ordinaire sur cet article, avaient tout confondu, promettant de tout concilier, et Chrysippe, en prétendant sauver la liberté humaine, n'avait réussi qu'à river les anneaux de la chaîne éternelle du destin [2]. Cicéron, qui veut pourtant ramener la question à la morale, prend parti pour le fatalisme et nie le libre arbitre; car autrement, dit-il, que deviendrait la fortune [3]? Boèce a développé contre les stoïciens la doctrine aristotélique dans ce qu'elle a de favorable au libre arbitre, et lorsque Abélard traite la question en dialectique, il suit Boèce. Il tenait Boèce pour chrétien, même pour théologien, et plus tard, retrouvant la question dans la théodicée, dans la morale, il se sert des principes établis en dialectique, il les maintient, il demeure fidèle à lui-même. D'ailleurs saint Augustin, qui, ainsi que tous les théologiens, défend l'existence du libre arbitre au moins en principe, a combattu le stoïcisme dans la personne de Cicéron [4]. Toute morale suppose le libre arbitre, la morale chrétienne aussi bien que la morale philo-

[1] Arist., *De Interp.*, c. IX, XII et XIII. — Cic., *De Fato*, I.
[2] A. Gell., VI, II. — Cic., *ibid.*, IV.
[3] Cic., *ibid.*, et *De Divinat.*, l. II, 7.
[4] *De Civ. Dei*, V, IX.

sophique, encore que certains dogmes semblent parfois porter dommage à la liberté. Voici donc sur la question les antécédents qu'Abélard reconnaît, Aristote, Boèce, saint Augustin [1]; on doit ajouter saint Anselme, qui, en ceci comme en beaucoup d'autres choses, parle d'après lui-même, sans s'écarter de la tradition, et réussit à se créer une orthodoxie individuelle [2].

Abélard s'est donc fait une idée saine du libre arbitre. « C'est, » dit-il, « la délibération ou la « *dijudication* de l'esprit par laquelle il se propose « de faire ou de ne pas faire une chose; cette *diju-« dication* est libre [3]. » Puisqu'elle est libre, c'est-à-dire puisqu'en toute circonstance l'homme peut faire le pour ou le contre, ce qu'il fait peut se trouver bon ou mauvais. Le libre arbitre entraîne donc la puissance de faire bien ou mal.

La liberté est attaquée ou amoindrie par diverses sortes d'objections. D'abord, elle est niée au nom de la nature humaine qu'on représente comme maîtrisée par ses faiblesses, ses passions, les mobiles qui la poussent, les circonstances qui la dominent. En ce sens, la liberté serait opposée à la contrainte. Abélard n'a point à s'occuper beaucoup de cet ordre d'objections qui dans la théologie chrétienne pren-

[1] Arist., *loc. cit.* — Boet., *De Interp.*, sec. ed. p. 860. — *De Consol. phil.*, l. V, p. 3, 4, 5 et 6. — Aug., *loc. cit.* et *De Don. Persev.* — *De Duab. anim. in Manich.*, XI et XII. — *De Prædest. sanct.* passim. — *Contr. Faust.*, XXII, LXXVIII. — Cf. l'ouvrage de M. Bersot, *Doctrine de saint Augustin sur la liberté et la Providence*, Paris, 1843.

[2] S. Ans. Op., *Cur Deus homo*, l. I, c. XI, p. 79. — *De lib. Arb.*, p. 117. *De Concord. præsc. et præd.*, p. 123.

[3] *Introd.*, l. III, p. 1131. — *Comm. in Rom.*, l. I, p. 538. — Voy. ci-dessus, c. II, p. 240, c. VI, p. 425 et 427.

nent une autre forme. On conteste en second lieu la liberté au nom de l'ordre général qu'elle troublerait, et dans lequel l'enchaînement des causes et des effets doit être constitué de sorte que celui qui connaîtrait toutes les unes, pourrait infailliblement prévoir tous les autres. Or celui-là existe, c'est Dieu. La connaissance qu'il a par avance de tout ce qui doit arriver s'appelle la prescience. Cette prescience est universelle, elle est infaillible. Tout ce qui doit arriver arrive donc nécessairement comme Dieu l'a prévu. Entre Dieu et la création, il n'y a point de place pour la liberté. Nous avons vu Abélard aux prises avec cette objection; il la repousse par les arguments usités. Ce sont à peu près ceux qu'avait développés saint Anselme [1]. Les déterminations libres de l'homme sont prévues aussi bien que leurs effets; elles sont prévues comme libres. Que Dieu sache ce que l'homme choisira après délibération, cela n'empêche point que l'homme ne délibère; et l'on ne voit pas pourquoi une action serait moins libre en elle-même, parce qu'elle est connue de celui qui la prévoit et ne l'empêche pas. La question qui se poserait ici n'est point : comment l'homme peut-il être libre, sous l'œil de la prescience universelle? mais plutôt : comment l'être qui peut tout et qui fait tout, a-t-il créé l'homme libre? question fort différente, et qui regarde la toute-puissance divine et l'existence du mal, question qui subsiste tout entière en présence de la liberté humaine. Celle-ci, considérée comme nous venons de la considérer, est opposée à la néces-

[1] « Deus præscit esse libere futurum quod aliunde non est ex necessitate futurum. » — *De Conc. præsc. cum lib. arb.*, qu. 1, c. 1.

sité, et Abélard en ce sens ne l'a ni méconnue ni affaiblie.

Mais en théologie, ces deux ordres d'objections prennent une forme et une gravité nouvelles.

La religion est en général sévère pour la nature humaine. Elle l'humilie sous le poids de ses faiblesses; elle l'accuse d'une corruption profonde; elle lui raconte sa déchéance et toutes ses misères. Elle en conclut que le libre arbitre dans l'homme est déchu comme tout le reste, ou qu'il est dominé ou corrompu; de sorte qu'il lui faut un supplément pour le rétablir, ou un remède pour le guérir. Ces deux doctrines sont alternativement ou confusément prêchées, mais elles conduisent à la même conséquence, la nécessité d'un réparateur qui par des moyens surnaturels rende à l'homme sa liberté ou la redresse. Les métaphores diverses qu'emploie le langage de l'Église, permettent ces deux interprétations qui l'une et l'autre tendent à affaiblir le principe de la liberté humaine.

En général, il y a toujours de l'incertitude sur le sens de ce mot de libre arbitre. On peut entendre par là le pouvoir de choisir, pouvoir qui n'est pas absolu, c'est-à-dire complétement indépendant, que la raison et les passions sollicitent en sens divers, mais qui subsiste aussi longtemps que l'âme humaine conserve la plénitude de ses facultés. En tant que pouvoir, ce pouvoir est neutre; il est la faculté du bien comme du mal, du mal comme du bien. Mais en choisissant le mal, la raison de l'homme cède à l'empire de ses sens ou de ses passions; le mauvais choix a toujours les caractères de l'entraînement et

de la faiblesse, tandis que la vertu signale la puissance de la raison; aussi a-t-on pu dire, et a-t-on dit que l'homme était libre dans le bien, esclave dans le mal; sa liberté a été proportionnée à sa vertu; *nihil liberius recta voluntate*, dit saint Anselme [1]. En ce sens, la liberté humaine n'est plus quelque chose de neutre, un moyen, un pouvoir instrumental, elle se confond avec la volonté qui dispose d'elle, avec la raison qui dirige la volonté.

Il est rare que les théologiens ne prennent pas le mot liberté successivement dans ces deux acceptions. Ainsi a fait saint Augustin [2].

Si le libre arbitre est la faculté du bien, l'homme depuis le péché a perdu le libre arbitre. Du moins le libre arbitre a-t-il baissé, et il est devenu incapable de se relever par lui-même et d'atteindre au bien. S'il est un pouvoir neutre, il subsiste depuis le péché comme auparavant, mais il est assujetti à un principe de corruption qui ne le détruit pas, mais qui le domine, et pour n'être employé qu'au bien, il a besoin qu'une force supérieure pénètre dans la nature humaine et la relève. Dans les deux cas, la conséquence pratique et religieuse est la même, et la doctrine du péché originel subsiste tout entière.

Par le libre arbitre, Abélard a généralement entendu la faculté de se résoudre au mal comme au bien; et certes cette interprétation est permise. La difficulté est seulement d'expliquer alors comment les saints, comment le Dieu fait homme, et surtout

[1] *Dial. de lib. Arb.*, c. IX, p. 121.
[2] Petau, *Dog. Theol.*, t. I, l. V, c. III, p. 319.

comment Dieu lui-même peut être libre[1]. Mais, dans les créatures, la faculté de faire le mal cesse d'être une imperfection, dès qu'on cesse de le jamais vouloir; tels sont les saints. Le libre arbitre du Christ dans les choses morales n'a pu jamais exister qu'en puissance là où l'impeccabilité était en acte, et quant à Dieu, Abélard répond assez nettement que la liberté de Dieu se confond avec sa toute-puissance et que sa toute-puissance ne va pas jusqu'à impliquer la faculté de cesser d'être le souverain bien. En Dieu, la liberté est donc improprement dite. Dieu ne peut faire que le meilleur. A la vérité, il en résulte qu'il ne peut faire que ce qu'il fait et que tout ce qui est, n'étant que par lui, est le mieux possible. Cette doctrine s'appelle l'*optimisme*. Abélard a osé la soutenir. D'où lui est-elle venue? Quand il l'expose, il rappelle Plotin. Serait-ce une de ces grandes idées des écoles d'Alexandrie, qui par l'influence d'Origène ou des siens auraient pénétré dans le christianisme, et s'y seraient perpétuées, vagues, libres, flottantes, suspectes, mais non condamnées, tolérées comme un passe-temps pour l'intelligence, avant d'être défendues comme un danger pour la foi?[2] ou plutôt n'est-ce pas un mot de Platon dans le Timée, qui, donnant l'éveil à la raison d'Abélard, lui aura prématurément inspiré la pensée qui devait un jour illustrer Leibnitz[3]?

[1] Saint Bernard accorde que Dieu, comme toute créature bonne ou mauvaise, a le libre arbitre en ce sens qu'il n'est pas soumis à la nécessité. (*De grat. et lib. arb.*, opusc. IX. — Cf. Bersot, *Ouvr. cit.*, part. I, c. I, sect. III, p. 24, et part. II, c. III, sect. IV, p. 200.)

[2] Voy. ci-dessus, c. II, p. 227 et suiv. — Cf. Plotin, *Ennead.* V, l. V, c. XII.

[3] Cf. Tim. XXIX et XXX, et trad. de M. Cousin, t. XII, p. 117, 118, etc. —

Quoi qu'il en soit, on voit que les difficultés, puisées dans la faible nature de l'homme, contre la liberté, s'accroissent, en théologie, de l'existence du péché originel.

Celles qui naissent de la prescience divine se compliquent, en théologie, du dogme de la prédestination.

Préoccupé de la corruption de la nature et des suites du péché, l'esprit est conduit à frapper le libre arbitre d'une telle impuissance que les vertus humaines perdent tout leur prix, et que les vertus de la grâce, toutes d'origine céleste, peuvent seules sauver notre indignité. Elles seules, en d'autres termes, ont un mérite aux regards de Dieu. Reste à savoir quelle est la part de la liberté humaine dans ces vertus. Si cette part est nulle, la liberté est comme si elle n'était pas, et le salut ou la damnation deviennent pour l'homme de pures fatalités. Mais si le libre arbitre nous sert à nous approprier les mérites de Jésus-Christ, nos résolutions ne sont pas sans quelque mérite. Soit que le libre arbitre suffise, soit que seulement il contribue à la justification, il n'est donc point annulé; nous ne l'avons point perdu. Cependant, en ce cas même, il ne se tourne au bien que par la grâce, et comme Dieu souffle sa grâce où il lui plaît, sa justice ne cesse pas d'être un redoutable mystère. Si tous, si beaucoup sont appelés,

Malebranche, *Médit. Chrét.*, VII, 17, 18, 19; et Fénelon lui-même, quand il le réfute, c. V et VI, lui qui se montre si jaloux de sauver la libre volonté de Dieu, est obligé de dire : « Ce qui est déterminé invinciblement par l'ordre « immuable et nécessaire, c'est-à-dire par l'essence même de Dieu, ne peut « jamais en aucun sens arriver autrement que comme l'ordre l'a réglé. »

peu sont élus ; et celui qui élit est celui qui appelle, et qui savait lesquels seraient élus au moment qu'il les appelait tous. La prescience divine, en tant qu'elle s'applique au salut des hommes, c'est la prédestination[1]; et sous ce nom se pose et s'aggrave, en théologie, le problème tout à l'heure indiqué sous la forme philosophique.

II. On sait que le dogme de la prédestination peut être entendu de telle manière que toute vertu morale, tout mérite humain, tout effort du libre arbitre se réduise à néant. Cet excès de doctrine s'appelle le *prédestinatianisme*, et ceux qui y sont tombés ont toujours essayé de se donner pour chef saint Augustin[2]. Disciple de ce grand évêque, Abélard n'est pourtant pas *prédestinatien*, c'est-à-dire que le dogme de la prédestination qu'il admet[3] ne l'emporte pas dans son esprit sur l'idée nécessaire et l'indestructible sentiment de la liberté humaine. Il ne reproduit son maître saint Augustin que par le côté où ce Père confinait aux semi-pélagiens tout en les combattant[4]. On ne doit pas compter Abélard dans le parti du christianisme qui peut être plausiblement ou spécieusement accusé de fatalisme, qui incline enfin dans le sens de la prédestination plus que dans le sens de la liberté. Il serait curieux

[1] S. Aug., *De Don. Persev.*, xiv.

[2] Cf. Sur la doctrine de saint Augustin, Petau, t. I, l. IX, c. vi et suiv. — Ritter, *Hist. de la Phil. Chrét.*, t. II, l. VI, c. v, et surtout la Thèse de M. Bersot.

[3] *Comment. in Ep. ad Rom.*, l. I, p. 523, 538 ; l. II, p. 554 et seq.; l. III, p. 641, 649, 652.

[4] Petau, *Id. ibid.*, p. 635.

de chercher pourquoi toutes les sectes, y compris la stoïcienne, qui n'ont pas été franches sur la question de la liberté, et qui, par là, semblaient affaiblir la condition essentielle de toute morale, ont tendu cependant au rigorisme, tandis que l'opinion contraire a quelquefois versé dans le relâchement[1]; et nous avons vu que l'exemple d'Abélard ne dément pas cette observation. Il pose donc le libre arbitre; il l'affranchit de cette contrainte inconnue, mais réelle où l'on voudrait que le tînt l'existence même de la Providence. Tout cela est vrai et juste, mais nous ne voyons pas qu'il présente nulle part le libre arbitre comme déchu, corrompu, incliné au mal, ainsi que le veulent beaucoup d'écrivains religieux. Il n'a pas tort; le mal qu'ils disent du libre arbitre, vient, ou d'une erreur essentielle, ou d'un langage inexact. Si le libre arbitre est méchant, il n'est pas le libre arbitre; et si l'on veut dire seulement que ses déterminations dépendent plus ou moins de nos faiblesses et de nos passions, ce n'est pas à lui qu'il faut s'en prendre, c'est à l'infirmité de notre nature, à celle de notre raison, comme principe de nos résolutions. Le libre arbitre en lui-même subsiste dans la créature la plus fragile, la plus entraînée, la plus passionnée; ce n'est pas lui qui est mauvais, la

[1] Voici, je crois, les noms des principales sectes rangées suivant une échelle ascendante de rigidité dans la question de la grâce et de la liberté; Sociniens, pélagiens, semi-pélagiens, molinistes, congruistes, thomistes, augustiniens, jansénistes, calvinistes. Parmi les réformés, le calvinisme et même le luthéranisme pur sont pour l'opinion la plus sévère. On distingue pourtant deux partis : dans le sens du relâchement, arméniens, universalistes, etc.; dans celui de la rigidité, gomaristes, prédestinatiens, prédestinateurs, particularistes, etc.

liberté n'est pas le péché. L'homme ne pourrait pécher sans être libre; mais il pourrait être libre sans pécher. La liberté est une condition du péché, et n'en est pas la source[1].

De là, comme on l'a vu, plusieurs difficultés. Et d'abord, la prédestination[2]. La prédestination, au sens spécial du mot, est la disposition divine en vertu de laquelle certains hommes sont de toute éternité destinés au salut éternel. La prédestination est toujours une grâce; mais elle n'est absolument gratuite que si l'on pense qu'aucune prévision du mérite de ceux à qui elle s'applique n'entre dans le décret qui les a choisis; elle n'est qu'une grâce si Dieu, en les élisant, a prévu leurs mérites, c'est-à-dire a tenu compte du bon emploi qu'ils feraient des grâces qu'il accorde à tous. Dans le premier cas, Dieu, par sa grâce, les justifie, parce qu'il les a

[1] Cette doctrine, qui neutralise la liberté entre le bien et le mal, est loin d'être hétérodoxe. Elle est conforme aux définitions de la liberté données par saint Jean Damascène (*Instit. element. ad dogm.*, c. x), par saint Jérôme (*In Jovinian.*, II), par saint Augustin lui-même, quoiqu'il paraisse varier sur ce point (*Homil.* XII. — *De duab. Anim. in Manich.*, c. xii), par saint Bernard enfin (*De grat. et lib. arb.*, c. ii). Saint Anselme semble y accéder, lorsqu'il dit que, prise en général, la liberté est contraire à la nécessité, qu'entre deux opposés elle est indifférente au choix; mais il fait une distinction: comme il faut que la définition du libre arbitre convienne à Dieu ainsi qu'à l'homme, il ne veut pas que la faculté de pécher soit supposée par cette définition; il dit donc que la liberté dans un sens plus restreint, c'est le libre arbitre, et entendant alors par ce mot la volonté affranchie de ce qui la subjugue, il définit le libre arbitre « potestas servandi rectitudinem voluntatis « propter ipsam rectitudinem. » (*De lib. Arb.*, c. i et iii. — Cf. *De Concord. prædest. cum lib. arb.*, qu. ii, p. 127.) Si l'on veut admettre cette distinction et s'y tenir, on le peut, et toute équivoque disparaîtra.

[2] Cf. Saint Thomas, *Summ.*, pars I, qu. xxiii. — P. Lomb., *Sent.*, l. I, dist. xl et xli. — Le P. Petau, *Dogm. Theol.*, t. I, l. IX et X. — Bergier, *Dict. de Théol.*, au mot *Prédestination*.

élus; dans le second, il ne les élit que parce qu'il sait qu'ils seront justifiés par sa grâce. Aucune de ces deux opinions n'est interdite; la première, la plus sévère, celle de saint Augustin, n'est point un article de foi; et pour elle, dès le IXe siècle, s'était déclaré le moine Gothescalc, alors que l'archevêque Hincmar le fit condamner au fouet. Pierre Lombard, Hugues de Saint-Victor, saint Thomas, sont plutôt du côté de Gothescalc; mais les Romains, et notamment les jésuites, ont tenu pour la doctrine d'Hincmar, quoique en général une opinion plus rigide et plus voisine de l'augustinianisme, celle des thomistes, ait prévalu dans le clergé français, opinion approuvée aussi par Rome, et qui s'honore de la préférence de Bossuet[1]. Suivant cette opinion, Dieu prévoit bien que ceux qu'il prédestine obtiendront le salut par leur foi ou par leurs œuvres, mais en ce sens que, par un décret infaillible, par une volonté absolue et efficace, et non dans la prévoyance et à la condition de leurs mérites, il a décidé qu'ils auraient le royaume des cieux. Le nombre des prédestinés est fixe et immuable; les protestants ont été jusqu'à soutenir qu'il n'y avait pas d'autres élus que les prédestinés, auquel cas il ne serait plus vrai qu'il y a beaucoup d'appelés; être appelé signifierait seulement ignorer si l'on est ou non prédestiné. Mais telle n'est pas la doctrine catholique. Non-seulement en dehors des prédestinés elle admet des élus, c'est-à-dire des appelés qui seront élus, grâce au bon usage qu'ils feront des dons de Dieu; mais

[1] Petau, *loc. cit.*, l. X, c. I, et suiv. — Bossuet, *Traité du lib. arb.*, c. VIII. — Bersot, *Ouvr. cit.*, part. II, c. III, sect. I.

même elle est allée jusqu'à distinguer la prédestination à la gloire et la prédestination à la grâce. La première est la prédestination proprement dite ou absolue ; la seconde est, en Dieu, la volonté absolue d'accorder à telles de ses créatures les dons et les grâces nécessaires pour arriver au salut, soit qu'il prévoie qu'elles y parviendront en effet, soit qu'il sache qu'elles n'y parviendront pas ; et de plus, je ne crois pas qu'il fût hérétique de soutenir que, sans la prédestination à la grâce, on puisse encore être sauvé, c'est-à-dire obtenir de Dieu les dons et les grâces auxquels on n'était pas prédestiné ; ou, ce qui reviendrait au même, que tous les chrétiens, et dans une certaine mesure tous les hommes, soient prédestinés à la grâce ; mais c'est sur ces points-là qu'on dispute. Ce qui est hors de dispute dans le catholicisme, c'est qu'il y a deux ordres d'élus, les uns obligés, les autres facultatifs. Cette prédestination, dogme singulier, inexplicable, et qui vient ajouter une difficulté nouvelle aux difficultés déjà si grandes des questions qui touchent à la justice de Dieu, à la prescience, à la liberté humaine, ce dogme dont les Pères grecs semblent avoir tenu si peu de compte et que jusqu'au temps de saint Augustin on n'avait pas su voir dans les passages de saint Paul, qui en sont les principaux titres[1], ce dogme si important pour nos espérances et qui l'est si peu pour la conduite de la vie, qui, théoriquement, a engendré d'interminables controverses, qui, pratiquement, peut énerver le principe de la responsabilité morale,

[1] Rom. VIII, 29 et 30. — Ephes. I, 4, 5 et 11.

ce dogme étrange, Abélard ne l'a ni combattu ni affaibli. Quoique parfois il semble prendre la prédestination dans un sens général et la confondre avec la prescience [1], il l'admet cependant au sens spécial [2], et reconnaît qu'il y a des hommes que Dieu veut sauver par élection et en vertu d'un décret particulier et antérieur [3]. Comment cette croyance est-elle conciliable avec l'idée de mérite et de démérite, même restreinte à la foi et à la charité? C'est une autre question sur laquelle il hasarde quelques conjectures [4], mais dont les théologiens n'ont pas droit de se faire une arme contre lui, car cette question est une difficulté contre le dogme lui-même.

Une contradiction paraît inévitable, quand on traite de la prédestination; c'est d'affirmer d'abord que Dieu est la justice même, et qu'il ne faut pas juger de sa justice d'après nos idées; en d'autres termes, que la justice parfaite doit être contraire à la nôtre, parce qu'elle lui est supérieure [5]; puis, cela dit, c'est d'entreprendre d'expliquer, selon la justice humaine, toutes les dispositions de Dieu que l'on y peut ramener. Cette contradiction est dans Abélard; mais quel théologien s'en est préservé?

III. La prédestination suppose la grâce. On ne dispute guère dans le sein du catholicisme que sur le point de savoir si dans les desseins de Dieu, la

[1] *Ab. Op.*, p. 641.
[2] *Ibid.*, p. 623.
[3] *Ibid.*, p. 538, 554, 649.
[4] Voyez ce qu'il dit de Jérémie, de saint Jean-Baptiste et de Lazare, p. 221.
[5] Voyez contre cette idée Leibnitz (*Théodic.*, *Disc. prélim.*, § 4).

prédestination est antérieure à la prévision des mérites engendrés par la grâce, et partant absolument indépendante de ces mêmes mérites, ou bien si elle est postérieure à la résolution divine d'accorder à celui qui en est l'objet toute la grâce nécessaire au salut. C'est rechercher si la prédestination est à nos yeux absolument arbitraire ou en quelque manière conditionnelle (ce qui reporterait la question sur la grâce même, dont on pourrait demander alors si elle est ou n'est pas arbitraire); mais dans tous les cas, prédestinés, élus, simples appelés, chrétiens et infidèles, tous ont besoin de la grâce, et tous ont, à des degrés différents, la grâce de Dieu : c'est encore là une doctrine catholique.

La grâce est-elle incompatible avec la liberté? non, en général. On peut admettre, toujours d'une manière générale, que l'homme est si faible, si mobile, même si corrompu, qu'à lui seul et sans la grâce il ne saurait mériter et obtenir le salut; on peut aller plus loin et admettre encore que, fît-il tout ce qu'il faut pour l'obtenir, il ne le mériterait pas sans la grâce. Cela ne compromet pas encore le libre arbitre. Ce n'est point par défaut ni par excès de libre arbitre que, dans l'un ou l'autre cas, l'homme aurait besoin de la grâce. Dans le premier cas, elle l'aiderait à faire bon usage du libre arbitre; dans le second, elle rendrait fructueux le bon usage qu'il aurait fait du libre arbitre. Rien de tout cela n'exclut ni n'infirme l'existence du libre arbitre. Abélard en juge ainsi, et va jusqu'à prétendre que l'existence du libre arbitre a pour objet de manifester l'effet de la grâce; c'est dire qu'il tient la grâce pour puissante,

nécessaire, universelle. Il la juge puissante; car elle nous met en disposition et en voie de gagner le salut. Il la juge nécessaire, puisque sans elle nous ne pourrions croire, aimer, agir, comme il le faut pour le salut. Il la juge universelle, dès qu'il estime que Dieu offre à tous ce qui est nécessaire pour croire en lui, l'aimer, et désirer le royaume des cieux[1].

Sur tous ces points, et si l'on ne pénètre pas en de plus subtiles distinctions, il est orthodoxe. Ce n'est pas une garantie d'orthodoxie que de dire que le libre arbitre ne se suffit pas à lui-même pour le bien; car le contraire ne peut entrer dans l'esprit de celui qui sait la valeur des termes. Sans doute, le libre arbitre suffit comme instrument; mais il a besoin d'un régulateur qui n'est pas lui-même, et c'est ce régulateur qui le détermine au bien ou au mal; le libre arbitre n'est que la faculté de détermination; c'est le pouvoir exécutif du régulateur. « La raison, » dit saint Bernard, « a été donnée à la « liberté pour l'instruire et non la détruire[2]. » C'est à tort que le concile de Sens condamne Abélard sur cet article.

Je ne crois pas qu'il y ait dans ses ouvrages rien de directement et d'expressément contraire à ces paroles de Bossuet : « C'est par son libre arbitre que « l'âme croit, qu'elle espère, qu'elle aime, qu'elle « consent à la grâce, qu'elle la demande; ainsi, « comme ce bien qu'elle fait lui est propre en quel- « que façon, elle se l'approprie, et se l'attribue sans

[1] *Ab. Op.*, *Introd.*, l. III, p. 1118; et *Comment.*, l. IV, p. 654.
[2] *De grat. et lib. arbit.*, opusc. IX, c. II.

« songer que tous les bons mouvements du libre ar-
« bitre sont préparés, dirigés, excités, conservés
« par une opération propre et spéciale de Dieu qui
« nous fait faire, de la manière qu'il sait, tout le bien
« que nous faisons, et nous donne le bon usage de
« notre propre liberté, qu'il a faite et dont il opère
« encore le bon exercice; en sorte qu'il n'y a rien de
« ce qui dépend le plus de nous qu'il ne faille de-
« mander à Dieu et lui en rendre grâce[1]. »

Mais voici le point délicat. Si la grâce est nécessaire, soit pour amener le bon emploi du libre arbitre, soit pour lui donner du prix, quel mérite reste-t-il à l'homme? la grâce est au moins la condition ou plutôt la source du mérite; tel est le fond de la doctrine de l'Église. Les vertus humaines, dans lesquelles la grâce n'entre ou n'entrerait pour rien, s'il en est de telles, n'ont absolument aucun mérite. Dans le système de l'Église, ce que nous avons appelé le régulateur ne se suffit pas à lui-même pour le bien, ou très-certainement au moins pour le mérite.

Abélard, en termes généraux, ne s'écarte pas de ce système; mais d'abord, il laisse percer quelquefois une distinction, une séparation entre le bien et le mérite, entre la faute et le démérite. Le mérite, le démérite, c'est ce qui, chrétiennement parlant, obtient la récompense ou le salut, encourt la peine ou la damnation. Le bien n'est pas toujours jugé digne de récompense, ni la faute digne de châtiment. Il y a une différence entre le mérite au sens théologique et le bien au sens purement moral, comme entre le démérite et la faute sous les mêmes distinctions. Cette obser-

[1] *Traité de la Concupiscence*, c. XXIII.

vation, que paraît faire Abélard, mais dont il ne tire pas toutes les conséquences, intéresse gravement l'application des notions humaines de justice à la théodicée [1], et par là elle est comme un premier pas dans la voie du rationalisme

En second lieu, qu'est-ce que la grâce? un secours surnaturel. Est-ce donc la bonté générale et éternelle de Dieu, son action paternelle sur le monde, cette merveille perpétuelle que la raison reconnaît et adore aussi bien que la foi? L'entendre ainsi, ce serait abuser des termes. Sans doute il est assez difficile de trouver dans les Pères des premiers temps une autre idée que cette idée philosophique et familière. Le mot de grâce, chez les Grecs du moins, reste un assez long temps sans recevoir habituellement le sens spécial que l'Église lui assigne dans les épîtres de saint Paul. Mais tous les catéchismes nous apprennent aujourd'huï qu'il faut l'entendre dans un sens littéral et miraculeux. La grâce est une action interne, indéfinissable de sa nature, mais réelle et directe, du créateur sur la créature, action qui l'aide, la dispose, la pousse, la détermine au bien avec plus ou moins de puissance. Dans le langage et dans la doctrine d'Abélard, la grâce risque fort d'être quelque chose de plus général et de plus abstrait. Sur la même ligne que les dons de la grâce proprement dite, il semble ranger toutes les dispositions de l'éternelle sagesse, qu'on peut appeler à juste titre des grâces de Dieu, au sens de bienfaits, toutes ces harmonies de l'ordonnance universelle,

[1] Petau, l. X, c. XVIII, t. I, p. 759.

toutes ces révélations qui ressortent de la constitution du monde et de celle de la raison, en un mot tout ce qui témoigne au philosophe comme au chrétien la bonté infinie. Le don de la loi ancienne, celui de la loi nouvelle, l'incarnation, la prédication, la mort du Christ, sont à bien plus forte raison pour Abélard des grâces de Dieu et les plus grandes qui se puissent imaginer. Toutes ces choses sont de la grâce; c'est-à-dire des actes efficaces et puissants par lesquels Dieu éclaire notre esprit, touche notre cœur, nous donne la connaissance, nous inspire l'amour, et nous rend ainsi capables, ce que nous n'aurions pas été autrement, de croire, d'aimer, d'agir comme il faut pour lui plaire et pour nous sauver. C'est en général à ces grâces, aux grâces de Dieu ainsi entendues, qu'Abélard attribue l'influence et les effets qu'on réserve d'ordinaire à la grâce proprement dite. Il ne nie pas celle-ci, mais je ne me rappelle point de passages où il la désigne spécialement, ni même de propositions qui en supposent nécessairement l'existence; souvent, au contraire, il semble la confondre et la noyer dans cette multitude de témoignages divers de la bonté de Dieu. Je ne dis pas qu'il se soit à ce point rendu compte de sa doctrine, ni que toutes ses expressions reviennent absolument à cela, quoique je sois porté à le soupçonner; mais je dis que c'est là le sens général et dominant de ses idées sur la grâce divine. Ainsi, dans les paroles de Bossuet qu'on vient de lire, nous voyons *les mouvements du libre arbitre comme prévenus par une opération propre et spéciale.* Cette grâce *propre et spéciale*, cette grâce qui pré-

vient, ne ressort pas clairement des expressions d'Abélard[1]. Les théologiens distinguent les grâces dans l'ordre naturel de celles qui concernent le salut; les premières sont les bontés générales de la Providence, les secondes sont un don surnaturel. Il s'agit particulièrement des dernières dans les controverses sur la grâce. Or, parmi celles-ci, on distingue encore les grâces extérieures, c'est-à-dire tous les secours extérieurs qui peuvent nous porter au bien : telles sont, par exemple, la loi de Dieu, la prédication de l'Évangile; puis on admet les grâces intérieures, ou plutôt la grâce intérieure, celle qui touche intérieurement le cœur de l'homme. C'est à celle-là que pense saint Paul, quand il parle de la grâce qu'il tient de Dieu[2]. C'est sur cette grâce intérieure et surnaturelle que roulent les grandes discussions théologiques; c'est elle qui est dite habituelle, actuelle, adjacente, opérante, suffisante, efficace, prévenante, subséquente, etc. Or, les pélagiens ont été accusés de ne reconnaître d'abord que les grâces de l'ordre naturel; puis, dans l'ordre surnaturel, que les grâces extérieures. Abélard ne se distingue peut-être pas assez nettement des pélagiens[3]; il paraît souvent confondre les grâces extérieures et les grâces intérieures, ou, selon la distinction de saint Thomas d'Aquin, la grâce

[1] Il admet cependant, quoique en termes vagues, une grâce préalable comme nécessaire pour profiter des dons de Dieu. Voyez ci-dessus, c. VI, p. 480. Mais on n'est pas sûr qu'il n'entende point parler de cette grâce bienveillante du créateur qui précède tous ses dons actuels.

[2] Galat. I, 15. — Rom. XV, 18. — I Cor. III, 8, et ailleurs. « Ce n'est « pas moi qui agit, mais la grâce de Dieu, qui est avec moi. » I Cor. XV, 10.

[3] Il prend le mot de *grâce* dans un sens tellement général qu'il attribue l'existence du mal qui arrive à la grâce de Dieu, appelant ainsi les combinaisons de sa sagesse et de sa bonté. (*Introd.*, l. III, p. 1118.)

gratuite, *gratis data*, et la grâce qui produit la gratitude, *gratum faciens*. L'une est celle qui nous met en rapport avec Dieu, et qui s'adresse à l'humanité tout entière par les prophéties et les miracles; l'autre plus intime, plus individuelle, plus élective, surpasse la première en excellence, en noblesse, en dignité, *excellentior, nobilior, dignior;* elle seule rend le libre arbitre capable du bien, la volonté capable de mérite; elle a Dieu seul pour principe et pour cause, et ne laisse à l'humanité que l'honneur d'aider à son action. C'est cette distinction fondamentale qui établit une différence substantielle entre la morale philosophique et la morale chrétienne, quant aux moyens de rendre la vertu agréable à Dieu; et lorsqu'on méconnaît et qu'on efface cette distinction, on fait pour la morale ce que le rationaliste fait pour le dogme; on cède tout à la vertu humaine comme lui à l'humaine raison. C'est une faible ressource que de se rejeter alors sur l'importance de l'amour, car la grâce est surtout nécessaire à la charité; précisément parce que la charité ne peut être le fruit ni de la réflexion, ni de l'instinct, ni de la crainte, et parce qu'elle est une vertu du cœur plus que de la conscience, elle est éminemment l'inspiration de la grâce[1].

C'est aux théologiens de voir si Abélard est dans la règle, mais c'est aux philosophes de reconnaître combien sa doctrine se rapproche davantage des notions rationnelles, ou plutôt des notions du sens commun sur les rapports de la volonté divine avec la volonté humaine et de la justice éternelle avec la vertu.

[1] S. Thom., *Summ.*, prim. sec., qu. CIX, a. 1 et 11.

IV. La connaissance de la nature du libre arbitre conduit naturellement à ces idées qui, nous l'avons vu, jouent un si grand rôle dans la morale d'Abélard. Tout le bien et tout le mal gisent dans la volonté. Tout péché est volontaire en ce que la condition du péché est la volonté du mal; cette volonté n'est pas celle de l'acte extérieur qui réalise effectivement le péché, mais du mal moral accompli en nous par cet acte extérieur. L'acte extérieur ou l'œuvre est chose indifférente, il en est de même de la volonté de l'œuvre. La volonté mauvaise est donc le consentement au mal qui est, ou serait, ou peut être dans l'œuvre; le consentement étant un acte volontaire, et le péché n'étant que dans la volonté, il n'y a point de péché dans ce qui n'est point volontaire : le désir, la tentation, la concupiscence, le plaisir, tout cela est involontaire, il n'y a point de péché dans tout cela.

Nous avons vu les inconvénients possibles de ces idées; ils disparaîtraient cependant devant une bonne réponse à cette question : Qu'est-ce que le mal? Abélard le sent confusément, il entrevoit que là est le point difficile; on l'aperçoit, lorsqu'il dit qu'il veut n'appeler péché que ce qui ne peut en aucun cas (*nusquam*) avoir lieu sans faute [1]. Mais que faire? S'il avoue l'existence d'un bien invariable, ce n'est qu'en passant; il n'ose dire ce que c'est, ou du moins lui attribuer une existence absolue, non qu'il ne dise que le souverain bien est Dieu, et il a raison, mais il n'a pas conçu en Dieu ni dans le souverain bien la substance absolue du bien, manifestée comme

[1] *Eth.*, c. XIV, p. 657, et ci-dessus, p. 464.

loi invariable au cœur de l'homme. Il trouverait trop de difficulté à la faire concorder, cette doctrine, soit avec certaines prescriptions de la loi religieuse, soit avec certaines dispensations rapportées par la théologie à la Divinité, soit avec la distribution telle qu'il nous l'enseigne des peines et des récompenses; il la jette donc de côté, et il dit ou fait entendre que, le bien ou le mal dépendant de la volonté de Dieu, le bien méritant ou la vertu, le mal déméritant ou le péché, c'est l'obéissance ou la désobéissance. Le principe moral, c'est donc l'amour de Dieu.

Toute autre solution était impossible, ou du moins n'était possible que s'il eût fait un pas de plus dans la voie du rationalisme et cherché le bien en lui-même, sauf à le réaliser ensuite dans la substance de la Divinité. Cette doctrine, la vraie doctrine philosophique, non pas absolument inconnue d'Abélard, car Platon avait transpiré jusqu'à lui, mais qui dépassait trop la hardiesse de sa pensée et les forces de sa méthode pour qu'il pût la pleinement concevoir, lui aurait paru d'ailleurs plus difficile encore à concilier avec les croyances communes de l'Église.

V. Enfin, un point qui semble accessoire, quoique j'y voie encore une conséquence du principe général de la morale d'Abélard, c'est sa critique du sacerdoce dans la direction des âmes. Si la volonté est seule coupable, si les œuvres sont indifférentes, s'il faut chercher dans l'âme du pécheur la source du bien et du mal, du mérite ou du démérite, il

suit que les œuvres satisfactoires n'ont pas de vertu par elles-mêmes; toute leur vertu est dans le sentiment avec lequel on les accomplit. Il faut alors de la part des prêtres qui dirigent les consciences beaucoup de piété et de pénétration; il importe qu'ils n'attribuent pas aux signes extérieurs, même aux formalités sacramentelles, une importance et une puissance indépendantes de la partie morale de la confession. Que les pénitents se gardent donc de mettre toute leur sécurité dans la fidélité extérieure à certaines observances; les mourants ne sauraient se contenter d'une confession sans réparation; les vivants, ainsi que les mourants, ne doivent pas porter une confiance illimitée à des confesseurs aveugles ou superficiels, ils doivent chercher des juges sérieux, sincères, clairvoyants; car le pouvoir de lier et de délier n'est pas comme les pouvoirs de ce monde, dont les décisions ont leur effet pourvu qu'elles soient en forme. Le prêtre, l'évêque même qui néglige les points essentiels de la pénitence et de la confession, ou la componction, l'humilité, la prière, ne prononce qu'une parole vaine quand il absout, quand il condamne, même quand il excommunie. L'erreur ou la légèreté en ces matières représentent bientôt les formalités comme si exclusivement nécessaires, et l'autorité sacerdotale comme si absolue, qu'on s'imagine qu'un sacrifice quelconque fonde un droit à la rémission des péchés, et qu'une absolution donnée n'importe à quel prix est ratifiée dans le ciel. De là la vente des messes et des indulgences.

Abélard, dont nous venons de retracer le raison-

nement, est, comme on l'a vu, sévère sur ce point, et sa sévérité ne peut qu'être approuvée; elle n'est peut-être pas ce qui lui a le moins aliéné l'Église. Quelques-uns des abus qu'il attaque étaient déjà bien établis, bien généraux, et partant bien puissants; d'ailleurs c'est le caractère du clergé de ne pas souffrir qu'on blâme ce qu'il désapprouve dans son propre sein. Abélard s'anime toujours quand il aborde les vices ou les préjugés des prêtres de son temps, et sa sévérité se passionne tout à coup. Ses ouvrages abondent en traits d'une satire amère contre les moines ou même contre le clergé séculier; on sent qu'il se venge[1]. Cette fois il s'attaque jusqu'aux évêques, c'était provoquer à coup sûr une condamnation.

Elle ne lui manqua point. Cependant nous sommes de l'avis des auteurs de l'*Histoire littéraire*; il n'était pas condamnable pour avoir dit que le pouvoir de lier et de délier n'avait été donné qu'aux apôtres et non à leurs successeurs. Sa pensée, bien que l'expression prête à l'équivoque, est que les apôtres seuls ont eu le pouvoir réellement et absolument efficace, c'est-à-dire la certitude de l'exercer

[1] Aux exemples que nous avons rapportés on pourrait ajouter d'autres preuves très-vives, et les prendre jusque dans ses sermons; comme dans le sermon XXVIII, prêché en l'honneur de sainte Suzanne devant les religieuses du Paraclet. Il y déclame fortement contre les désordres des ecclésiastiques, dont il compare la conduite à celle des deux vieillards, car la chaste Suzanne est la sainte qu'il préconise, et il s'écrie : « Audistis et vos, tam presbyteri quam clerici, judicium vestrum, qui circa sponsas Dei aliqua de causa conversantes, vel eis familiaritate qualibet adhærentes, tanto a Deo longius receditis, quanto eis turpiter amplius propinquatis.... Cum apud ipsas missarum solemnia celebratis, vel ad infirmas venire cogimini, sæpe, ut audio, earum ori hostias porrigitis manibus illis quibus.... » Je ne veux pas exprimer même en latin le reproche que la rude franchise du prédicateur proférait en chaire. (*Ab. Op.*, p. 935.)

avec un effet infaillible. Quant à ce qu'on appelle le pouvoir des clefs, comme attribution sacerdotale, il ne le conteste pas, il en critique l'usage. « En suivant le fil de son raisonnement, disent les bénédictins, on voit qu'il ne parle que du pouvoir de discernement et non de celui de juridiction[1]. »

Mais ce qu'on pouvait observer, c'est qu'ici encore la tendance générale de sa doctrine se manifeste. Il semble disputer au pouvoir ecclésiastique toute action mystérieuse qui remonterait de la terre au ciel, et réduire sa prérogative à une présomption de discernement, à une autorité morale de science, d'expérience et de piété, garantie temporellement par le caractère extérieur du sacerdoce. Dans tous ses chapitres sur la pénitence et la confession, il est parlé d'humilité, de prière, d'amour de Dieu, de remords de lui déplaire, de *gémissement du cœur;* mais nulle part il n'est vraiment question de sacrement, c'est-à-dire d'une communication mystérieuse, invisible et actuelle de la sainteté et de la justice, réalisée et constituée par un signe visible. Il ne nie pas, mais il se tait. Partout où s'avance Abélard, le merveilleux recule; encore une fois, c'est là le rationalisme. Son Éthique en est plus profondément empreinte que sa théologie dogmatique; nous n'hésitons pas à la regarder comme son ouvrage le plus original.

[1] *Hist. littér.*, t. XII, p. 128.

CHAPITRE VIII.

Opuscules divers. — ***Expositio in Hexameron.*** — ***Dialogus inter philosophum, judæum et christianum.***

Rien n'est plus grand et plus obscur dans toute l'Écriture sainte que le commencement de la Genèse. Rien n'aurait plus besoin d'interprétation, si l'esprit humain pouvait élever ses conjectures à l'égal des difficultés de la création. Cependant les philosophes chrétiens n'ont pas reculé devant cette tâche audacieuse; et plusieurs, à l'exemple de saint Jérôme, ont entrepris d'expliquer l'inexplicable; car l'œuvre des six jours est moins pénétrable qu'aucun problème purement rationnel, si obscur qu'il puisse être; le fait ici est encore plus mystérieux que l'idée, et il est peut-être moins téméraire de se hasarder à dire comment de l'essence de Dieu devait naître le monde que de raconter comment il est né. Mais Héloïse ne croyait pas qu'aucune question fût au-dessus d'Abélard.

« Ma sœur Héloïse, chère autrefois dans le siècle,
« plus chère aujourd'hui dans le Christ, tu me de-
« mandes et même tu me supplies de t'expliquer ces
« choses [1], et avec d'autant plus de soin que l'intel-

[1] *P. Abælardi Expositio in Hexameron.* — *Thes. nov. Anecd.*, t. V, p. 1361. Il s'agit des trois parties les plus difficiles peut-être de l'Écriture, le commencement de la Genèse, le Cantique des Cantiques et la prophétie d'Ézéchiel. Il ne paraît avoir traité que de la première partie; encore la dissertation n'est-elle pas terminée.

« ligence en est plus difficile. C'est un travail spiri- « tuel pour toi et pour tes filles spirituelles. Et moi, « je vous supplie à mon tour, puisque ce sont vos « instances qui m'y engagent, obtenez-moi en priant « Dieu la puissance d'y réussir. Je commencerai par « la tête; que vos prières me soutiennent dans l'étude « de cet exorde de la Genèse.... Si vous me voyez « faiblir, attendez de moi cette excuse de l'apôtre : « Je suis devenu insensé, vous m'y avez contraint. » (II Cor. XII, 11.) Sur l'ordre d'Héloïse, et guidé par saint Augustin, il entreprend donc une exposition de l'Hexameron, *Expositio in Hexameron*. Ce titre était en quelque sorte consacré, et l'œuvre des six jours avait été l'objet de plus d'une recherche[1]. Abélard en promet une explication historique, morale et mystique.

L'ouvrage répond peu à ces promesses. C'est une glose qui suit le texte ligne à ligne, et l'explique tantôt suivant la lettre, tantôt suivant l'esprit, sans unité et par remarques détachées. Ainsi, dans ces mots : *Dieu créa.... l'esprit du Seigneur était porté sur les eaux.... Dieu dit....* Abélard retrouve la première expression du dogme de la Trinité, le Père, le Saint-Esprit, le Verbe. Plus loin, il compare quelques mots de la version latine aux mots correspondants en hébreu, et c'est grâce à ces passages qu'il s'est donné facilement la réputation de savoir la langue hébraïque. Je conjecture que presque toute sa science à cet égard était puisée dans le Commentaire de saint Jérôme.

[1] Il y a un Hexameron dans les œuvres de saint Basile, de saint Ambroise et d'autres Pères.

Ailleurs il s'attache à concilier le récit mosaïque avec la théorie des quatre éléments, et il exprime, çà et là, des vues de cosmogonie et de physique générale d'un très-médiocre intérêt. Ainsi, rencontrant *l'herbe verte* dans le paradis, *herbam virentem*, le quatrième jour, c'est-à-dire avant la création du soleil, il recherche comment la végétation pouvait précéder l'existence de cet astre bienfaisant, et suppose que la terre plus neuve, plus humide, avait plus de fertilité par elle-même, ou, qu'apparemment, et ceci est plus plausible, avant que le monde fût achevé, tout était soumis à l'action de la volonté immédiate de Dieu et non à l'empire des lois de la nature. Quand les astres sont créés, ces signes du ciel, *signa cœli*, il observe avec beaucoup de sens que s'ils sont les signes de quelques événements, ce ne peut être que des événements naturels, comme le cours des saisons et les accidents météorologiques. Il penche bien à penser avec Platon et saint Augustin que les astres sont animés; mais il ne prend plus ici, comme dans l'*Introduction à la théologie*, le Saint-Esprit pour l'âme ou le principe de l'âme du monde matériel. Et d'ailleurs il ne se refuse pas à croire tout simplement que le mouvement régulier et stable des planètes peut être rapporté à la volonté de Dieu qui, dans les causes primordiales, tient lieu de la force de la nature. Cette idée est grande, et tôt ou tard la science humaine y est ramenée.

L'astronomie n'est au fond pour lui qu'une science naturelle; il n'admet pas qu'elle puisse servir à prévoir les futurs contingents, c'est-à-dire les faits qui peuvent arriver ou ne pas arriver, comme, par exem-

ple, tous ceux qui dépendent de notre libre arbitre. Les futurs naturels sont déterminés dans leurs causes. Ils peuvent se prédire; la mort suivra le poison, la pluie suivra le tonnerre, et la sécheresse ou l'humidité excessive amènera la stérilité. Plus d'un fait est connu de la nature, *cognitum naturæ*, sans être connu encore de nous. Ainsi le nombre des astres est pair ou impair; mais nous n'en savons rien. Le bruit est susceptible d'être entendu, même quand personne n'est là pour l'entendre, et le champ est cultivable, bien qu'il n'y ait personne pour le cultiver. « Mais l'astronomie étant une espèce de la physique, c'est-à-dire de la philosophie naturelle, « comment des philosophes pourraient-ils découvrir « par elle ce qui est inconnu à la nature même? » Seulement, comme les médecins peuvent, de la constitution des corps, tirer beaucoup de pronostics relativement aux maladies, les habiles dans la science des astres peuvent y puiser sur le cours des saisons bien des notions utiles à l'agriculture et à la médecine. Mais ceux qui, sur la foi de l'astronomie, promettent quelque certitude touchant les futurs contingents, professent une science non pas astronomique, mais diabolique. Pour la mettre à l'épreuve, interrogez-les sur une chose qu'il dépende de vous de faire ou de ne pas faire, ils n'oseront répondre. S'ils ont quelque divination, elle leur vient du diable *qu'ils consultent*[1].

Abélard rencontre en passant quelque chose qui intéresse la création des espèces. C'est à ces mots :

[1] « Diabolus quem consulunt. » *Hexam.*, p. 1384-1388.

Creavit.... omnem animam viventem atque motabilem (*sic*), *quam produxerant aquæ in species suas*. Cela signifie, dit notre commentateur, que Dieu créa toute âme, c'est-à-dire *tout animé* en telles ou telles espèces (*tales in species*); c'est comme s'il était dit que Dieu a créé tout animé, quant à l'espèce et non quant au nombre, toutes les espèces et non tous les individus. Lorsqu'il est dit plus tard que Dieu se reposa, il faut entendre qu'il cessa de créer, non des individus, mais des espèces, celles-ci étant désormais toutes préparées. Le commandement : *Croissez et multipliez* ne s'adresse qu'aux individus. Le sixième jour, Dieu dit : *Producat terra animam viventem in genere suo jumenta*, etc. Il s'agit de la création des animaux terrestres; *toute âme vivante en son genre* équivaut à tout animé vivant dans son genre. Les animaux vivent en effet dans leur genre, bien qu'ils meurent comme individus. « Ils vivent dans leur « genre, c'est-à-dire dans leur espèce, ceux qui fu« rent créés les premiers, quoiqu'ils ne vivent plus « en soi. C'est ainsi qu'on dit d'un tyran mort qu'il « vit dans ses enfants[1]. » Ceci est-il du réalisme ou du nominalisme?

Quant à la création de l'homme, une seule remarque. Dieu dit : Faisons l'homme, *faciamus hominem;* et aussitôt Dieu créa l'homme, *creavit Deus hominem*. Ce pluriel *faciamus*, exprime que c'est la Trinité tout entière qui aura dans l'homme son image. Dieu invite, convoque en quelque sorte par cette parole les trois personnes à la création de l'être qui

[1] Cf. *Dialectica*, p. 224 et 251.

reproduira au plus haut degré la puissance, la sagesse et l'amour; c'est-à-dire qui retracera le mieux les trois personnes divines.

« Et Dieu vit toutes les choses qu'il avait faites, « et elles étaient très-bonnes, *valde bonæ*. Dieu ne « jugea donc pas qu'il y eût rien à corriger en elles. « Elles avaient reçu toute la perfection qu'elles pou- « vaient recevoir; il n'était pas convenable qu'elles « en reçussent davantage, suivant cette pensée de « Platon que le monde ayant été fait par un Dieu « tout-puissant et sans envie, n'aurait pas pu être fait « meilleur[1]. C'est ce que Moïse a considéré quand il « a dit que toutes les choses créées étaient bonnes, « quoiqu'il n'ait été accordé à personne, pas même « à lui, de rendre compte de toutes. Ce ne sont pas « les choses chacune en soi, ce sont toutes les choses « ensemble qui sont très-bonnes. Saint Augustin l'a « dit : Chaque chose est *bonne* en soi, mais toutes les « choses prises ensemble sont *très-bonnes*. Car celles « qui, considérées en elles-mêmes, paraissent ne « valoir rien ou valoir peu, sont très-nécessaires dans « l'ensemble général. » S'il y a de mauvaises choses, il faut songer que l'orgueil des mauvais anges et le péché de l'homme les ont introduites dans le monde; mais ni les anges ni l'homme n'avaient été créés mauvais. « Tous les ouvrages de Dieu sont bons et toute « créature est bonne, n'ayant en elle ni mal ni péché « par son origine de création. Dieu accorde à chacune « ce qui lui convient, en sorte que chacune est faite « par lui, non-seulement bonne, mais excellente,

[1] *Timée*, t. I, p. 87 de la trad. de M. H. Martin.

« c'est-à-dire très-bonne, *valde bona*, et non-seule-
« ment par la première création, mais encore tous les
« jours, lorsque, par l'effet des causes primordiales,
« elles naissent et se multiplient. » La désobéissance première de l'homme a seule altéré cet ensemble de la création. Aussi le premier devoir est-il encore l'obéissance à Dieu.

Toutes ces observations appartiennent au commentaire historique[1]. Le moral et le mystique qui viennent ensuite sont très-courts et assez insignifiants. De là l'auteur passe au second chapitre de la Genèse, et nous n'avons son exposition que jusqu'au XVII[e] verset. Il n'y a rien à remarquer dans cette partie de l'ouvrage, et ses recherches, soit sur la topographie du paradis et ses conséquences géographiques, soit sur la question de savoir si l'arbre de vie était un figuier ou une vigne[2], soit enfin sur la langue que Dieu parla à l'homme et le serpent à la femme, n'ont pas même un mérite de singularité.

En tout, nous ne pouvons souscrire aux éloges que quelques auteurs ont donné à l'Hexameron[3]. Le commentaire que, quatre ou cinq siècles auparavant, Bède avait donné du commencement de la Genèse nous paraît supérieur; celui de Scot Érigène s'élève à une tout autre hauteur, et il étonne encore aujourd'hui par la profondeur et la hardiesse, tandis que nous ne pouvons rien apercevoir de fort ni d'ingénieux dans tout ce que suggère à notre interprète le merveilleux récit

[1] *Hexam.*, p. 1365-1402.

[2] Il est porté à croire que c'était une vigne. (*Hexam.*, p. 1409. — *In natal. Dom.*, serm. II, *Ab. Op.*, p. 744.)

[3] Entre autres les éditeurs de l'ouvrage, Durand et Martène. (*Observ. præv.*, p. 1361.)

qu'il prend pour texte; ce commentaire ne nous paraît avoir de prix que par les preuves qu'il fournit de l'instruction variée de l'auteur. Encore serait-il possible, je crois, de découvrir les sources de cette instruction, et de trouver çà et là dans saint Augustin, saint Jérôme et Boèce, les principaux passages dont il a composé le pastiche de sa science. Mais cela même serait curieux et donnerait lieu à d'intéressantes recherches sur l'origine et l'état des connaissances à cette époque du moyen âge.

Quant à celle où l'ouvrage fut composé, elle est, d'après le prologue, évidemment postérieure à l'installation d'Héloïse au Paraclet. Je crois même qu'elle l'est à la rupture d'Abélard avec le couvent de Saint-Gildas. L'ouvrage serait donc des dix dernières années de sa vie. Les bénédictins, qui l'ont publié, pensent même qu'il fut écrit à Cluni. Cette conjecture nous paraît dénuée de preuves et exempte d'objections. Ils se fondent sur ce qu'en parlant de l'âme du monde, Abélard ne la confond plus avec le Saint-Esprit; ils voient là qu'il était converti et corrigé, mais il pouvait avoir changé d'avis sur ce point, avant que le concile de Sens eût pris soin de le condamner; nous voyons dans la Dialectique une rétractation formelle de cette opinion; et ce n'est pas une preuve directe que la Dialectique ait été composée à Cluni. Rien n'empêche cependant de lui donner cette date[1].

Nous ne dirons que peu de chose de quelques opuscules d'Abélard qui complètent la série de ses

[1] *Hexam. Obs. præv.*, p. 1361 et 1385. — Voyez ci-dessus, t. I, c. vi, p 465 et dans ce volume, c. ii, p. 197 et 223.

ouvrages publiés sur la théologie. Il avait écrit aux filles du Paraclet une épître ou exhortation à l'étude des lettres[1]. Dans cette composition assez remarquable, il exalte ensemble et le prix de l'étude, et l'utilité des langues, et la nécessité de l'instruction littéraire pour l'intelligence de la foi, et l'érudition rare de l'abbesse, et l'avantage qu'il y aurait à voir la science renaître avec éclat chez les religieuses, lorsqu'elle a péri chez les moines. Nous avons déjà cité un fragment de cette épître qui mérite d'être lue. Elle excita la curiosité et l'émulation des religieuses et de leur supérieure, qui, en leur nom, écrivit au maître pour lui soumettre les questions de leur ignorance. « Toi, qui es aimé de beaucoup, « mais le plus aimé parmi nous.... rappelle-toi ce « que tu nous dois et ne tarde pas à t'acquitter. « Nous, les servantes du Christ et tes filles spiri- « tuelles, tu nous a réunies dans ton propre oratoire, « et enchaînées au service divin; sans cesse tu nous « exhortes à nous occuper de la parole divine et à « faire des lectures sacrées. Tu nous as bien souvent « recommandé la science de l'Écrituresainte comme « étant le miroir de l'âme; l'âme, disais-tu, y voit « sa beauté ou sa difformité, et tu ne permettais pas « à une épouse du Christ de manquer de ce miroir- « là, si elle avait à cœur de plaire à celui à qui elle « s'était vouée; et tu ajoutais que la lecture des « Écritures non comprise était comme le miroir placé « devant les yeux d'un aveugle. Excitées par tes « conseils, mes sœurs et moi, en cherchant à

[1] *Ab. Op.*, epist. VI, *De Studio litterarum*, p. 251.

« t'obéir.... nous avons été troublées par une foule « de questions, et la lecture nous devient plus « difficile; plus nous ignorons, moins nous ai- « mons.... » Et elle soumet à son maître quarante-deux questions qui ont été recueillies avec les réponses sous ce titre : *Heloissæ paraclitensis diaconissæ problemata cum mag. P. Abælardi solutionibus*[1]. Ces problèmes sont des difficultés suggérées par la lecture du Nouveau Testament; quelques-unes ne roulent que sur le texte ou sur quelques événements du récit évangélique. Un petit nombre ont une importance doctrinale.

Parmi celles-ci, on en peut distinguer plusieurs. 1° La question XIII, touchant le péché contre le Saint-Esprit. — Abélard pense que le péché rémissible contre le Fils est celui qui consiste à lui contester sa divinité, non par malice, mais par une invincible ignorance; tandis que le péché irrémissible contre le Saint-Esprit est celui de l'homme qui, sciemment et méchamment, retire à la bonté de Dieu, c'est-à-dire à l'Esprit-Saint, ce qu'il attribue à un malin esprit. C'est un péché plus grave que celui du diable même. Car le diable, dans son orgueil, ne paraît pas être allé jusqu'à ce blasphème, d'accuser Dieu de méchanceté; un tel crime ne mérite point de grâce, tandis « qu'il convient à la piété comme à « la raison que tout homme qui, par la loi naturelle, « reconnaissant un Dieu créateur et rémunérateur, « s'attache à lui d'un zèle assez grand pour ne cher- « cher jamais à l'offenser par ce consentement qui

[1] *Ab. Op.*, pars II, p. 384-451.

« est proprement le péché, ne puisse être jugé digne « de damnation. Ce qu'il est nécessaire qu'il ap« prenne pour son salut lui est révélé avant la fin de « la vie ou par inspiration ou par quelque message « qui lui est envoyé, comme nous le lisons du cen« turion Corneille [1]. »

2° La question xiv, sur les sept béatitudes [2]. —Abélard pense que la béatitude est promise à celui qui, par l'esprit, *spiritu*, est tout ce que dit le Sauveur, pauvre, doux, pacifique et le reste. Il n'admet donc pas que le *pauvre d'esprit* soit par là même un bienheureux. Rien au monde, je crois, ne l'eût déterminé à faire une vertu ni une grâce divine de l'indigence intellectuelle. Ceux-là, selon lui, sont *pauperes spiritu*, qui se font pauvres par l'esprit, c'est-à-dire qui, dédaignant les voluptés corporelles, s'élèvent par l'esprit au-dessus des richesses mondaines, et s'en dépouillent spirituellement en les foulant aux pieds; et je doute que cette interprétation ne soit pas la meilleure.

3° Les questions xv, xvi, xviii et xxv [3], toutes relatives à la différence de la loi ancienne à la loi nouvelle. —Dans ses réponses, Abélard développe le thème connu que la nouvelle loi est une loi de perfection morale, qui règle l'intérieur de l'homme, tandis que l'ancienne s'adressait surtout à l'homme extérieur, et qui punit l'intention et non pas seulement l'acte matériel; d'où il suit que le péché est dans le consentement de l'esprit, et que l'âme est

[1] *Ab. Op.*, pars II, p. 407. (Voyez aussi ci-dessus, c. vii, p. 471.)
[2] *Ibid.*, p. 408.
[3] *Ibid.*, p. 416, 417, 424 et 427.

absoute par la bonne volonté ou par l'ignorance invincible.

Nous retrouvons partout les doctrines religieuses et morales exposées dans les grands ouvrages d'Abélard.

Ses autres écrits théologiques sont trois expositions de l'Oraison dominicale, du Symbole des apôtres et du Symbole d'Athanase; on lui attribue également, mais à tort suivant les auteurs de l'*Histoire littéraire*, un résumé des diverses hérésies et des textes auxquels elles sont contraires, *Adversus hæreses liber*[1], ainsi qu'un catéchisme incomplet qui, sous le nom d'*Elucidarium*, figure parmi les ouvrages apocryphes de saint Anselme[2]. Mais ce serait prolonger sans intérêt notre travail que de s'arrêter à des écrits détachés qui, lors même qu'ils sont

[1] *Ab. Op.*, p. 359, 368, 381, 452. — *Hist. litt.*, t. XI, p. 137.

[2] *Elucidarium sive Dialogus summam totius christianæ theologiæ complectens*. Il en existait dans les bibliothèques anglaises deux manuscrits, l'un en latin, l'autre en français (ce dernier pourrait avoir un certain prix littéraire) sous le nom de saint Anselme; et l'ouvrage a été imprimé dans l'édition des œuvres de ce saint donnée à Cologne en 1573. D. Gerberon a dû l'insérer dans la sienne *inter spuria* (p. 457 de l'éd. de 1721). Trithème l'attribue à Honoré d'Autun. Durand et Martène disent en avoir vu, dans un couvent du diocèse de Tours, un exemplaire sous le titre d'*Abælardi Elucidarium* (*Thes.*, t. V, p. 1361). C'est un catéchisme fort incomplet, dont le style ne ressemble nullement à celui d'Abélard et où ne se retrouve presque aucune de ses opinions caractéristiques. Le passage le plus remarquable est un tableau assez piquant des diverses professions de la société et de leurs chances de salut éternel (c. XVIII, *De variis laicorum statibus*, p. 474). En voici quelques traits. « Milites? parvi boni. — Quam spem habent mercato-« res? parvam. — Joculatores? nullam. — Varii artifices? pene omnes pereunt. « — Publice pœnitentes? Deum irridentes. — Fatui? inter pueros. — Agricolæ? « ex magna parte salvantur, quia simpliciter vivunt. » Les auteurs de l'*Histoire littéraire* adoptent sur l'origine de cet ouvrage l'opinion de Trithème (t. IX, p. 443, et t. XII, p. 133 et 167).

authentiques, ne témoignent guère que de l'ardente activité d'esprit de leur auteur.

Les sermons inspireraient plus d'intérêt [1]. S'ils contiennent peu d'idées saillantes, ils sont du moins un assez curieux monument de l'art de la chaire au XIIe siècle; à ce titre, ils appartiennent à l'histoire de la littérature. Ils renferment aussi, bien qu'en très-petit nombre, des traits de mœurs dignes d'être recueillis, des allusions aux usages ou aux événements du temps; mais on y chercherait vainement l'éloquence ou même un art véritable. Un seul, le sermon en l'honneur de sainte Suzanne, nous paraît offrir quelques traces de talent. L'héroïne du sermon n'est pas, comme on pourrait s'y attendre, une des saintes qui ont porté ce nom depuis l'Évangile, mais la Suzanne de l'Ancien Testament, la chaste Suzanne elle-même, dont la fête se célébrait alors probablement au 26 janvier, et ce discours n'est qu'une paraphrase du récit biblique. On y remarque une assez belle peinture de la comparution de Suzanne devant ses juges et plus d'un mouvement bien senti contre l'indignité et la tyrannie des faux jugements. L'orateur y prend occasion du crime des vieillards pour dénoncer avec une singulière rudesse les scandales de certains membres du clergé [2]. Un panégyrique de saint Jean-Baptiste lui sert également de

[1] *Ab. Op.*, p. 729-968.

[2] Serm. XXVIII de S. Suzanna, *Ab. Op.*, p. 925, 930, 935. L'Église célèbre aujourd'hui la fête de sainte Suzanne, vierge et martyre, le 11 août; mais on ne sait pas généralement que Suzanne de Babylone a été assimilée aux saintes de l'Évangile. Les Bollandistes ne parlent pas d'elle; mais on peut voir dans Baillet qu'elle est fêtée le 26 janvier. (*Vie des Saints*, t. IV, part. II, p. 20.)

texte pour dépeindre par de claires allusions et pour attaquer avec sévérité la vie des moines, leur sottise et leurs désordres, en opposant à ce tableau l'éloge des philosophes [1]. En général, Abélard porte dans ses sermons l'esprit de liberté et de remontrance qui l'accompagnait ailleurs, et quoique la plupart aient été prononcés au Paraclet, on est étonné des choses sérieuses ou hardies qu'il entremêle aux exhortations dogmatiques destinées à d'humbles religieuses. Mais il enseignait toujours, et tout auditeur était un disciple. Héloïse n'avait-elle pas commencé ainsi?

Nous devons à l'érudition allemande une publication intéressante qui nous arrêtera plus longtemps. M. Rheinwald, dont nous avons déjà cité le recueil d'écrits inédits sur l'histoire ecclésiastique, a découvert dans la bibliothèque de Vienne et publié, avec l'assentiment de M. Neander, qui occupe en Allemagne une place si élevée dans la science théologique, un ouvrage d'Abélard dont l'existence était vaguement connue. C'est un dialogue sur la vérité de la religion chrétienne entre un philosophe, un juif et un chrétien [2]. L'éditeur n'hésite pas à voir dans cet ouvrage une imitation des dialogues de Platon qu'il suppose qu'Abélard avait sans cesse entre les mains [3]. De bonnes raisons nous font douter du dernier point. Platon était connu à peine des savants de Paris dans la première partie du XIIe siècle,

[1] Serm. XXXI, p. 946, 953, 968.
[2] P. Abælardi Dialogus inter philosophum, judæum et christianum. *Anecd. ad Hist. eccles. pertin.*, ed. F. H. Rheinwald, pars I. Berol. 1831.
[3] *Id. ibid.*, procem., p. X.

et le texte en eût été vainement mis sous les yeux d'Abélard, qui ne l'aurait pas entendu; mais il connaissait une version du Timée, peut-être avait-il lu dans Boèce deux dialogues sur l'Introduction de Porphyre traduite par Victorinus; peut-être quelques-uns des ouvrages philosophiques de Cicéron ayant la même forme étaient-ils tombés dans ses mains, et d'ailleurs cette forme avait été dès longtemps introduite dans la controverse chrétienne. Dès le IIe siècle, saint Justin, le premier des apologistes, avait écrit son entretien sur la foi avec le juif Tryphon. On connaît les dialogues théologiques d'Athanase, de Grégoire de Nazianze, de saint Augustin. Au ve siècle, on citait les compositions du même genre qu'Évagrius avait données sous le titre d'*Altercation du chrétien Zacchée*. La littérature néo-latine avait suivi cet exemple; c'est un dialogue que le grand traité de Scot Érigène sur la division de la nature. Dans plus d'un ouvrage on a fait comparaître et discuter la philosophie, le judaïsme et le christianisme; les recueils sont remplis de ces conversations fictives où l'on introduit un juif, un incrédule ou un hérétique qui vient soutenir assez gauchement sa thèse en présence d'un docteur aisément victorieux[1]. Les beaux traités

[1] Le volume du *Thesaurus anecdotorum* qui renferme l'*Hexameron* contient cinq ou six exemples de ces dialogues théologiques : *Altercatio inter christianum et judæum*; *Hugonis archiep. Rotom. Dialogorum libri VII*; *Disputatio Ecclesiæ et Synagogæ*; *Dialogus inter Cluniacensem et Cisterciensem*; *Disputatio inter catholicum et paternum hæreticum*. Les œuvres de saint Anselme, outre ses dialogues authentiques, en contiennent deux qui lui sont attribués sans preuve, et où figure un juif parmi les interlocuteurs. (S. Ans., *Op.*, p. 513 et 525.) On peut croire d'ailleurs que de telles discus-

de saint Anselme ont souvent la forme de dialogues, et Abélard paraît avoir mis plus d'une fois dans ce cadre ses idées dogmatiques. On cite de lui [1] plusieurs dialogues philosophiques dont un seul est sous nos yeux, et la composition en est trop soignée pour que nous nous bornions à en avérer l'existence. Voici le début :

« Je regardais dans la nuit [2], et voilà que trois hommes, venant chacun par un sentier différent, s'arrêtèrent devant moi. Aussitôt, comme dans une vision, je leur demande quelle est leur profession ou pourquoi ils viennent à moi. Nous sommes des hommes, disent-ils, attachés à diverses sectes religieuses, car nous faisons profession d'être tous également adorateurs d'un seul Dieu, et cependant nous le servons avec une foi différente et par une vie qui n'est pas la même. Un de nous, gentil, de ceux-là qu'on nomme philosophes, se contente de la loi naturelle; les deux autres ont des lois écrites; l'un est appelé juif, l'autre chrétien. Depuis longtemps nous conférons et disputons ensemble touchant nos diverses croyances, et nous sommes convenus de nous soumettre à ton jugement.

« A ces mots, fortement étonné, je leur demande qui les a décidés et réunis ainsi, et par quelle raison surtout ils m'ont choisi pour juge. Le philosophe se charge de me répondre : C'est par mes soins, dit-il, que ce dessein a été arrêté; car c'est le fort des philosophes que de chercher la vérité par le raisonnement et de suivre en tout, non l'opinion des hommes, mais la direction de la raison. Attentif de cœur aux leçons de nos écoles philosophiques, une fois instruit tant des raisons que des autorités qu'on y donne, je me suis ensuite appliqué à la philosophie morale, qui est la fin de toutes les sciences; c'est pour elle seule, il me semble, qu'il faut goûter de tout le reste. Éclairé par elle suivant les forces de mon intelligence en ce qui concerne le souverain bien et le souverain mal, et les choses qui font l'homme heureux ou misérable, j'ai dès lors examiné à part moi les

sions devaient souvent avoir lieu dans la réalité, et on lit dans Grégoire de Tours le curieux récit d'une controverse entre lui et le juif Priscus, en présence du roi Chilpéric. (*Récits des temps mérovingiens*, par M. Aug. Thierry, t. II, 6e récit.)

[1] *Hist. litt.*, t. XII, p. 132.

[2] « Aspiciebam in visu noctis. » *Dialog.*, p. 1.

sectes diverses entre lesquelles le monde est aujourd'hui divisé, et après les avoir étudiées et comparées, j'ai résolu de suivre ce qui serait le plus conforme à la raison. Je me suis donc adressé à la doctrine des juifs et des chrétiens, et discutant la foi, les lois et les arguments des uns et des autres, j'ai reconnu que les juifs étaient des sots, les chrétiens des insensés; souffre que je parle ainsi, toi qu'on dit chrétien. J'ai conféré longtemps avec eux, et notre discussion n'étant point arrivée à son terme, nous avons résolu de déférer à ton arbitrage les raisons des deux parties. Nous savons, en effet, que ni les forces des raisons philosophiques ni les monuments des deux lois écrites ne te sont inconnus..... Puis, comme s'il me vendait l'huile de la flatterie et qu'il l'épanchât sur ma tête, il ajouta : Plus la renommée vante la penétration de ton esprit et te dit éminent dans la science de tout ce qui est écrit, plus assurément tu es habile à prononcer un jugement dans cette cause, soit pour le demandeur, soit pour le défendeur, et à faire cesser la résistance de chacun de nous. Combien est grande cette pénétration de ton esprit, combien le trésor de ta mémoire abonde en idées philosophiques ou sacrées; c'est ce que prouvent tes travaux continuels dans tes écoles, où l'on t'a vu briller dans les deux sciences plus que tous les maîtres, plus que les tiens, plus que les écrivains même à qui nous devons la découverte des sciences; et nous en trouvons encore l'assuré témoignage dans cet admirable ouvrage de théologie que l'envie n'a pu supporter et qu'elle n'a pas su détruire, mais dont elle a augmenté la gloire par la persécution [1].

Alors moi : Je n'ambitionne pas, dis-je, la faveur dont vous m'honorez, quand, écartant les sages, vous choisissez pour juge celui qui ne l'est pas; car je suis semblable à vous. Accoutumé aux contentions de ce monde, j'entendrai sans peine des choses qui sont de celles où j'ai l'habitude de me plaire. Toi cependant, philosophe, qui, ne reconnaissant aucune loi écrite, te soumets aux seules raisons, tu ne devras pas estimer bien haut l'avantage de paraître l'emporter dans la lutte; car à ce combat tu apportes deux épées, une seule arme les autres contre toi. Toi, tu peux les attaquer tant par l'Écriture que par le raisonnement; eux, au contraire, ils ne sauraient t'objecter la loi, puisque tu n'en suis aucune; ils peuvent d'autant moins contre toi par le raisonnement que, plus aguerri qu'ils ne sont, tu portes une armure philosophique plus complète. Cependant, puisque vous êtes d'accord, votre résolution peut m'embar-

[1] « Gloriosius persequendo effecit. » *Dialog.*, p. 3.

rasser, mais elle n'éprouvera pas de moi un refus; j'espère trop retirer quelque instruction de ce débat; car si, comme l'a dit un des nôtres, nulle doctrine n'est si fausse qu'il ne s'y mêle quelque vérité, je pense qu'aucune dispute n'est si frivole qu'elle ne renferme quelque enseignement. »

La discussion commence, et le philosophe interpelle ses deux adversaires. Son argumentation est connue; les siècles ne l'ont point changée. La loi naturelle, dit-il, a tout précédé; elle est une loi purement morale; le reste est superflu. D'où vient qu'on y ajoute ou qu'on lui préfère une loi écrite? C'est qu'on s'obstine aux croyances de son enfance. Chose étrange! L'intelligence humaine avance avec l'âge en toute chose; dans la foi seule, où l'erreur est si dangereuse, elle ne fait nul progrès. On se vante de penser ce que pense le vulgaire, de n'en pas savoir plus que les ignorants, de croire au plus haut degré ce que l'on comprend le moins; et cependant tel est l'orgueil humain que, condamnant tous ceux qui ont d'autres croyances, on les déclare déchus de la miséricorde divine.

Le juif répond le premier, comme étant en possession de la loi la plus ancienne. Cette loi, si, comme les juifs le croient, Dieu l'a donnée, comment seraient-ils coupables de la suivre? Des générations nombreuses ont passé, depuis que le peuple saint a reçu le saint Testament; elles en ont religieusement conservé et transmis le dépôt. Si l'on ne peut forcer les incrédules à recevoir cette tradition, on les défie de la détruire. Et qu'y a-t-il de plus conforme à la bonté de Dieu que ce soin qu'il aurait pris de donner une règle à ses créatures? Si la Providence régit ce

monde, ne doit-elle pas, comme les rois de la terre, promulguer ses lois; et si elle l'a fait, quelle loi est plus ancienne que la loi juive? Aussi, voyez le dévouement qu'elle obtient et la fidélité qu'elle inspire. Ici se place une peinture vive et pathétique de la condition terrible que les juifs ont acceptée pour demeurer attachés à la loi divine. C'est un tableau vrai de la situation des juifs au moyen âge, et certainement un des plus beaux morceaux qu'Abélard ait écrits[1].

Le philosophe rend justice au zèle des Hébreux; mais la question est de savoir si ce zèle est conforme à la raison. Point de secte qui ne pense obéir à Dieu, et cependant la secte juive se croit la seule qui soit dans le vrai. Or, avant que la loi fût donnée sur le Sinaï, les saints patriarches, bornés à la loi naturelle, étaient agréables à Dieu; et tandis que la loi mosaïque ne leur promet que des biens terrestres, ils ont perdu les biens terrestres en y demeurant fidèles. La critique que le philosophe dirige contre cette loi est vive et développée.

Le juif répond par une apologie très-étendue. Discutant en détail textes et arguments, il s'attache à prouver que si l'accomplissement de la loi efface les péchés, elle détruit nécessairement le seul obstacle à la béatitude.

La réplique du philosophe est une nouvelle censure des formalités oiseuses ou bizarres, prescrites par la loi des juifs, et sa conclusion est l'impossibilité de prouver que de telles additions à la loi na-

[1] *Dialog.*, p. 8-12.

turelle soient légitimes et efficaces. Il cherche à les décrier par des raisons prises de l'ordre moral et de la distance qui sépare les sentiments du cœur humain des prescriptions matérielles d'une loi de chair. Puis les deux interlocuteurs se tournent vers le juge, qui, avant de prononcer, dit qu'il veut entendre le chrétien.

« Et maintenant, chrétien, je t'interpelle, » dit le philosophe, « une loi postérieure doit être plus parfaite. » Mais le chrétien l'arrête, et lui demande pourquoi il somme de s'expliquer celui qu'il nommait tout à l'heure un insensé. Et pourtant cette folie des chrétiens a persuadé les savants disciples de la philosophie antique ! Voici, au reste, l'argument du chrétien : Si deux lois ne peuvent être conservées en même temps, il faut maintenir la plus importante ; de là, la condamnation de la loi juive. Le philosophe paraît jusqu'à un certain point souscrire à cette proposition, et le chrétien poursuit en défendant sa loi. Ce que vous appelez éthique ou loi morale, nous l'appelons loi divine, dit-il ; et il demande une bonne définition de la loi morale.

Le philosophe alors prend la parole, et il expose que la science de cette loi ou la philosophie n'est, en définitive, que la science du souverain bien. Or, la superstition seule pourrait contester à la raison d'être l'unique guide dans cette précieuse science. Le christianisme rejette la foi qui n'est pas fondée sur la raison ; et il est sans cesse forcé de discuter et de s'appuyer sur des textes ou des arguments à la manière de la philosophie. Et le chrétien s'empresse de reconnaître qu'il n'est pas en effet de meilleure

méthode pour amener un philosophe à la foi catholique; et, de concert avec son adversaire, ils se livrent à la recherche du souverain bien.

Ici, adoptant un procédé assez analogue à celui de Socrate dans Platon, le chrétien amène le philosophe par des questions dont la conclusion reste cachée, à concéder, pour arriver à définir le souverain bien, un certain nombre de propositions, et ils tombent ainsi tous deux d'accord que le souverain bien de l'homme ou la fin de l'honnête homme est la béatitude de la vie future à laquelle nous conduisent les vertus. Or, s'il est vrai que la loi juive n'ait jamais promis cette béatitude, ce reproche ne peut certes s'adresser à la loi de Jésus-Christ. La différence entre la philosophie et la foi, c'est que la première tend à une béatitude humaine, et l'autre à une béatitude divine. Une béatitude humaine varie suivant les hommes, et c'est du souverain bien absolu et non relatif à l'homme qu'il faut se préoccuper.

Après quelques contestations sur ce point, le philosophe, sommé de définir les vertus qui donnent le souverain bien, développe, suivant les idées de la sagesse antique, ce que c'est que la prudence, la justice, la force et la tempérance. Puis, passant aux espèces de ces quatre genres, il rattache à la justice le respect par lequel on rend soit à Dieu, soit aux hommes, l'hommage qui leur est dû, la bienfaisance, qui vient au secours des souffrances humaines, la véracité, qui nous inspire la fidélité à nos promesses, enfin, la vengeance, *vindicatio*, ou la ferme disposition à vouloir que le mal commis porte sa peine. Un principe domine toutes les vertus

de justice, c'est que le bien commun en est la règle, et non pas le bien individuel. Telle est la justice dans l'âme du stoïcien, dans l'âme de Caton. La justice, au reste, repose sur deux sortes de droit, le droit naturel et le droit positif.

La force se divise en magnanimité et en tolérance; la magnanimité est la disposition à tenter le difficile pour une cause raisonnable; la tolérance supporte les épreuves de la tentative et y persévère.

La tempérance se décompose en humilité, en frugalité, en douceur, en chasteté, en sobriété.

La prudence est nécessaire à toutes ces vertus; elle les dirige et les éclaire [1].

Le chrétien semble approuver toute cette analyse; puis, revenant à la recherche interrompue du souverain bien, il demande au philosophe ce qu'il pense du souverain mal. Comme il résulte de la réponse que le souverain mal consiste dans les tourments qui attendent dans le monde à venir l'homme qui les a mérités, le chrétien veut savoir comment, si ce châtiment est juste, il peut être un mal; car ce qui est juste est bon, et ce qui est bon est un bien. Et le philosophe, remarquant qu'une peine peut être bonne sans être un bien, est poussé à cette contradiction qu'une chose bonne soit le souverain mal, opinion que le chrétien achève de ruiner, en observant que la faute qui amène la peine est un plus grand mal encore que la peine, laquelle ne peut par conséquent être appelée le souverain mal. Quels sont donc le souverain mal et le souverain bien? La

[1] *Dialog.*, p. 83.

haine et l'amour de Dieu, ce qui nous rend meilleurs et ce qui nous rend pires, ce qui nous porte à lui plaire, ce qui nous pousse à lui déplaire. Seulement il s'agit de l'amour souverain, de la haine souveraine. Les degrés s'en mesurent sur ceux de la *vision de Dieu*. Dieu est immuable, invariable; mais on le connaît, on le comprend plus ou moins, et l'amour croît avec l'intelligence.

Ici le philosophe, qui n'a pas oublié sa dialectique, demande brusquement si le suprême amour de Dieu étant un accident de l'homme, le souverain bien est accidentel ou substantiel. C'est la doctrine du siècle et de la terre, s'écrie le chrétien, qui se repaît de ces distinctions. Elles importent peu à la vie céleste. Comment d'ailleurs décider la question, sans l'expérience; et qui a l'expérience de la vie céleste? Il est indifférent à la béatitude d'être accident ou substance; puisqu'elle n'est pas en tous, elle n'est pas substance; puisqu'une fois qu'elle est, elle ne peut cesser d'être, elle n'est pas accident. Qu'est-elle donc? Dieu, Dieu même; Dieu est proprement le souverain bien, et participer à la vision, à la connaissance de Dieu, est véritablement la béatitude.

Le philosophe ne conteste pas, mais il demande si la vision de Dieu est bornée localement, et comme il lui est répondu que partout où sont les âmes, elles peuvent trouver la béatitude dans la participation à la vision de Dieu : Pourquoi donc, dit-il, la béatitude est-elle reléguée dans le ciel? c'est au ciel qu'est monté *votre Christ*, et l'Écriture a plus d'un passage où une place est donnée à Dieu. Le souverain bien est dans le ciel, le souverain mal est en enfer.

Le chrétien répond par la distinction du sens littéral et du sens figuré; il faut donner aux expressions un sens parabolique; il faut dans le récit des faits chercher le sens mystique. Le philosophe revient une seconde fois au souverain bien, et demande ce que c'est que bien, ce que c'est que mal; il entraîne ainsi le chrétien dans le labyrinthe des définitions. Après quelques réflexions sur la difficulté de définir, celui-ci recherche quelles sont les bonnes et les mauvaises choses, et il reproduit quelques-unes des idées que nous avons rencontrées dans le *Scito te ipsum*, ce qui le conduit à la question tant de fois abordée : Dieu a-t-il fait le mal, et comment le permet-il? Nous connaissons le sentiment d'Abélard sur cette question profonde, et ce sentiment n'a pas changé.

A cet endroit du Dialogue, il semble que nous touchions au point décisif. Mais par malheur le manuscrit est interrompu : nous n'avons ni la fin de la controverse, ni la sentence du juge. Cette perte est fort regrettable. Si le Dialogue contient peu de choses neuves, il est écrit avec une liberté philosophique et une élégance littéraire qui lui donnent un véritable prix; la question est fondamentale; elle est traitée hardiment, et l'on aurait aimé à voir Abélard prononcer à la fin un jugement net et motivé entre le juif, le philosophe et le chrétien. Il est probable que son arrêt était une conciliation, en ce sens que l'identité pour le fond entre la loi naturelle et la loi de Dieu aurait été déclarée. On eût accordé au philosophe que, par la raison, la science et la vertu, il pouvait s'élever à cette pureté d'âme et

de vie qui plaît à Dieu, et qui, étant le meilleur fruit de l'amour qu'on lui porte, préjuge et suppose en quelque sorte cet amour. Mais cette concession ne lui eût été faite qu'à condition de reconnaître que la loi de Dieu selon l'Évangile, plus parfaite, plus authentique, plus explicite, rendue plus sainte et plus aimable par le divin sacrifice du Christ, consacre la vraie philosophie, mais aussi l'achève et la remplace, et que la sagesse des sages n'est plus en droit de se tenir séparée de la foi des chrétiens. Quant au juif, dans ce compromis, je ne sais trop quelle aurait été sa part; je crains bien que ce ne fût lui qui payât les frais du procès. Tout au plus lui aurait-on accordé que la loi mosaïque avait été une traduction, même un complément de la loi universelle, appropriée à un peuple, nécessaire pour un temps, mais qu'elle devait se fondre et disparaître dans le sein de la loi chrétienne. C'est du moins là l'opinion que déjà nous avons entendu soutenir par Abélard, et rien n'annonce dans tout cet ouvrage qu'il l'eût abandonnée [1].

Tous les principes d'Abélard sont respectés ou reproduits dans cet ouvrage. Rien donc, pour le fond des idées, n'empêche de le lui attribuer. La forme est nouvelle; le style diffère de celui auquel il nous

[1] Le Dialogue est suivi dans le manuscrit de deux courts fragments que M. Rheinwald a publiés. L'un est une exhortation adressée par un maître à son élève qu'il appelle son fils chéri, et qu'il loue d'avoir remarqué dans le Dialogue du maître Pierre ce qui y est dit du souverain bien, et le trouvant insuffisant, d'avoir fait sur ce point de nouvelles recherches et rédigé quelque dissertation. L'autre fragment est une partie ou de cette dissertation même, ou plutôt d'une note sur la même question, que le maître en finissant a promise à son élève. Le tout semble un travail d'école. (*Dialog.*, p. 125-130.)

a habitués. Le ton est plus dégagé et l'expression plus vive et plus moderne. Mais dans le cadre imaginaire où il place la controverse, il a pu prendre une liberté d'allure qu'il s'interdit dans ses écrits didactiques, et l'imitation assez visible des anciens a pu relever et rajeunir son talent. Il serait bien sévère, parce qu'un ouvrage est mieux écrit que les autres, de le contester à celui dont il porte le nom, et nous consentons à en croire M. Rheinwald, qui ne doute pas de l'authenticité de ce dialogue. Si elle pouvait, au reste, être ébranlée, il faudrait au moins considérer cette composition comme une fiction littéraire dont l'auteur aurait entendu faire parler Abélard, comme Platon fait parler Socrate, comme Cicéron introduit Brutus ou Caton.

Le monde dure, les siècles passent, l'esprit humain change de croyance, de méthode ou de langage. Cependant, qui ne reconnaît dans ce dialogue si longtemps ignoré, qui ne croit lire sur ces parchemins si longtemps couverts de la poudre des ans, les idées mêmes et les paroles par où commencerait encore aujourd'hui une controverse sérieuse sur la vérité de la religion? Nous ne sommes pas de ceux qui méconnaissent les révolutions de l'esprit humain. Il se renouvelle pour tout ce qui n'a qu'un temps; il change pour tout ce qui passe. Mettez-le en présence des questions éternelles, il ne change pas.

CHAPITRE IX.

RÉFLEXIONS GÉNÉRALES.

J'ai raconté l'histoire d'un seul homme, et j'ai passé en revue ses écrits. Si le vrai ne m'est point échappé, il doit être facile à présent de juger son caractère, son talent, son esprit, et avec tout cela son influence sur son temps et sur les temps qui ont suivi le sien. Peut-être me serait-il permis de ne point exprimer des conclusions dont j'ai donné les éléments, et qui se rencontrent çà et là indiquées dans cet ouvrage. Je ne saurais, sans d'odieuses redites, développer ici la pensée générale que doit laisser ce livre à ceux qui auront eu le courage de parcourir jusqu'au bout les arides sentiers de la philosophie et de la théologie scolastiques.

On peut remarquer que personne n'a parlé dédaigneusement ou même froidement d'Abélard. Tout le monde sait quelle était la sévérité de Condillac pour tout ce qui n'était pas le XVIIIe siècle, et voici pourtant ce qu'il écrit : « Une âme avide de gloire « se hâte de prendre son essor. Quelquefois elle se « sent comme gênée par la réflexion, et ne suivant « plus que son instinct, elle s'élance, et ne voit que « le terme où elle est ambitieuse d'arriver. Elle peut « causer et de grands maux et de grands biens, et « elle diffère en cela des âmes communes qui ne « sont pas seulement capables d'une grande folie.

« Telle était l'âme d'Abélard. Tout ce qui pouvait « nourrir une sensibilité vive avait des droits tyran- « niques sur elle. Elle ne put donc se refuser à la « gloire, qui se montra sous le fantôme de la dialec- « tique; elle ne put pas non plus se refuser à l'a- « mour, qui, s'offrant sous les traits d'Héloïse, se fit « un jeu de la dialectique même; et vous prévoyez « que l'une et l'autre lui furent funestes. Mais lais- « sons ses amours[1]. »

Peut-être trouvera-t-on le nom d'Abélard plus grand que lui-même; mais son influence, je le crois, n'a pas été inférieure à sa renommée. Libre à tout esprit sérieux de condamner ce mélange de témérité et de timidité, d'orgueil et de faiblesse, de sécheresse et d'ardeur, de passion et d'égoïsme, qui s'aperçoit au fond de cette âme. Nous tolérons tout jugement sévère, pourvu qu'en le prononçant on se souvienne que la nature a tiré plus d'une copie de ce modèle, et que si les hommes d'une grande intelligence sont sujets parfois à toutes ces misères, ils ne sont pas les seuls. Je ne consens à me montrer juste avec rigueur envers la supériorité, que si l'on n'en abuse point contre elle, et je ne voudrais rien ôter à la gloire au profit de ce qui ne l'obtiendra jamais.

Comme écrivain, Abélard ne saurait non plus nous retenir longtemps. Il n'y avait pas d'écrivains au moyen âge, par l'excellente raison qu'il n'y avait pas de langue. Le français n'était pas né, et le latin était déjà une langue morte qu'on employait par nécessité,

[1] *Histoire moderne*, l. VIII, c. v.

mais sans inspiration. Ce latin plus rude que simple, dénué d'ornements, de grâce et de clarté, ne semblait se prêter en aucune façon à l'imagination dans le style. Il n'y a peut-être pas dix expressions remarquables dans l'œuvre volumineuse d'Abélard; la beauté de la forme y manque constamment à celle de la pensée; et sans la forme, la pensée a bien de la peine à être belle. Ne demandez pas au XIIe siècle l'art savant ou plutôt l'affectation industrieuse avec laquelle les langues anciennes furent exploitées vers la renaissance. Chose singulière! on vantait, on lisait alors les grands écrits de l'antiquité, et le goût ne se formait pas; on les admirait sans parvenir à les sentir. On y cherchait plutôt des autorités que des modèles.

Sans le style, que devient le talent? celui d'Abélard triomphe trop rarement des formes obscures, tourmentées ou pédantesques de la diction. Seulement de temps à autre, s'échappent quelques traits d'esprit et brille quelque antithèse ingénieuse. Plus rarement, la parole s'échauffe, et l'émotion passe de l'âme dans les mots. De courts passages, en très-petit nombre, de l'*Historia Calamitatum*, une exhortation pathétique à la résignation et à la piété adressée à celle qui méprisait l'une et désespérait de l'autre, une peinture animée des dangers que court la justice en certains tribunaux de ce monde, et des misères incroyables de la condition des juifs au XIIe siècle, quelques invectives passionnées contre les désordres du clergé, enfin une ou deux prières empreintes de tendresse et de douleur, et çà et là quelques vers où respire une certaine grâce dans la

tristesse, voilà peut-être tout ce qu'il serait possible d'offrir en preuves de ce qu'on appellerait aujourd'hui le talent d'Abélard. Presque constamment, il écrit avec une prolixité toute didactique, avec une abondance de mots et des complications de tours qui laissent subsister la clarté, mais non la facilité du style. L'auteur conçoit, divise, développe ses idées dans un ordre exact, avec une sûreté de raisonnement qui ne se dément point. Il se comprend parfaitement, et sa pensée peut paraître faible ou fausse, jamais incertaine et flottante. Il sait rigoureusement ce qu'il dit. Son style ressemble à une algèbre sans élégance, comme parlent les géomètres; mais c'est une algèbre, et malgré la multiplicité un peu confuse des signes, il n'y a point de vague dans les notions. Sa manière d'écrire tient étroitement à sa manière de penser, mais beaucoup moins à sa manière de sentir. Il faut donc peu parler de son talent. Sous ce rapport, il est bien inférieur à saint Bernard. C'est l'homme d'autorité qui était l'homme d'imagination.

L'esprit est le grand côté d'Abélard. Subtil et pénétrant, il excelle par l'exactitude, et il ne manque pas d'étendue ni d'abondance. Il est original au moins par le choix de ses idées; il est fécond en détails, en remarques, en arguments, mais peu riche en grandes vues. Il prouve sa force par sa persistance dans une méthode d'exposition déductive, où brillent tour à tour les distinctions et les analogies. Encyclopédique pour le temps, critique de premier ordre, c'est un inventeur médiocre; et, puisque l'on applique métaphoriquement à l'esprit les dimensions de l'étendue, disons que le sien a la largeur sans la

profondeur. Abélard était singulièrement propre à captiver et à remplir les intelligences qui venaient comme faire cortége à la sienne; ce qui paraît longueur quand il écrit, semblait richesse dans son improvisation. On conçoit que son enseignement dut, comme un grand fleuve, tout couvrir, tout inonder, tout emporter autour de lui.

Ainsi s'explique son influence. Ainsi il a pu imprimer un mouvement à l'esprit humain. Ce grand novateur a peu inventé, mais beaucoup renouvelé. Les idées qu'il s'approprie se complètent dans ses mains, et se convertissent en doctrines liées, définies et saisissables. Une vérité sans conséquences en acquiert avec lui; ce qui était vague devient précis, un aperçu hasardé se change en proposition fondamentale, une distinction ingénieuse en classification méthodique. Une forme scientifique en même temps qu'élémentaire vient envelopper, fortifier, et pour ainsi dire armer sa pensée. Tout ce qu'il pense se démontre, et jusqu'à ses rêveries prennent les apparences d'un système.

C'est ce tour d'esprit peut-être qui aujourd'hui est, au bon comme au mauvais sens du mot, considéré comme éminemment scolastique. Mais soit qu'il déplaise ou captive, soit qu'on le croie encore applicable ou définitivement stérile, on ne peut disconvenir que l'esprit scolastique n'ait été une des transformations mémorables de cette identité flexible, de cet indestructible Protée qu'on appelle l'esprit humain. Et comme cette forme domine dans Abélard, comme nul monument ne la montre portée au même degré dans aucun autre avant lui, comme

nulle renommée ne fut du XIe au XVe siècle supérieure à la sienne, on est en droit de dire que l'esprit d'Abélard fut la source principale de l'esprit scolastique, en d'autres termes, qu'il eut ce rare honneur de donner une forme de cinq siècles à l'esprit humain. C'est là une certaine création; par là Abélard est sur la ligne des inventeurs, au moins pour la puissance de fait et pour la durée de la puissance. Enfin on le peut compter dans le nombre bien petit de ces hommes dont on imagine que s'ils n'avaient point paru au monde, les destinées de l'esprit humain n'auraient pas été les mêmes.

Je lui donne cet éloge, et je le limite aussitôt, en le motivant sur son influence plus que sur son génie, et dans l'influence, il y a souvent de la bonne fortune; celui qui l'obtient n'est pas toujours seul à la mériter. Abélard fonda plutôt qu'il ne créa la philosophie de l'école française. Trouvant les idées toutes faites, il les réduisit en système, et leur donna une telle puissance de propagation, qu'il résulta de son passage dans l'enseignement, quelque chose de durable quant aux pensées, quelque chose d'impérissable quant à la méthode.

Si l'on voit dominer dans sa philosophie l'uniformité du procédé, une tendance à tout résoudre logiquement, un besoin constant de se bien comprendre et d'être bien compris, une résistance raisonnée aux généralités synthétiques, aux hypothèses posées en axiomes, aux solutions par intuition, si partout se montrent la crainte du vague, l'amour de l'ordre, de l'évidence, et grâce à cette prétention de démonstration universelle, une doctrine souvent aride, un

peu étroite, convaincante et insuffisante, qui saisit tout et n'épuise rien, simplifie souvent au risque d'atténuer, et s'empare de la raison sans s'égaler à la vérité, ne peut-on pas dire que ces caractères du génie et du système philosophiques d'Abélard rappellent ceux du génie national, et surtout dans la philosophie? Serons-nous exposé à trouver beaucoup d'incrédules en avançant que l'esprit français s'est toujours souvenu d'avoir été, dans sa laborieuse enfance, élevé sous l'austère discipline de la scolastique?

Le rôle que par la scolastique Abélard a joué dans la théologie, attesterait à lui seul que tout dans cette philosophie n'était pas formalité vaine, entrave méthodique pour la raison. C'est dans la théologie peut-être qu'il a le plus innové, non que ses opinions en elles-mêmes aient laissé beaucoup de traces; mais l'esprit qui les a dictées, le procédé par lequel il les a établies, les conséquences auxquelles elles devaient mener, tout appartient à ce qu'on pourrait appeler le mouvement libéral de l'esprit humain. C'est là une gloire réelle encore que périlleuse; la raison doit beaucoup à *ces habiles gens* que Leibnitz plaignait dans sa prudence et admirait dans son équité [1]. Abélard fit deux choses : il voulut rendre la théologie systématique, à l'exemple de la philosophie, en lui appliquant les formes de la dialectique, et par là il fut comme le Jean Damascène de son siècle. En même temps et par cette révolution dans la forme, il servit l'esprit général du rationalisme.

[1] Voyez ci-dessus chap. I, p. 183.

Il ébranla profondément la tyrannie de l'autorité tout en l'invoquant sans cesse, et comme il mit aux prises par des citations habilement recueillies et les Pères et les docteurs entre eux, il conduisit forcément les esprits à reconnaître l'arbitrage de la raison.

C'est par ces motifs et dans cette mesure que le génie d'Abélard peut mériter, soit comme éloge, soit comme blâme, le titre de génie *révolutionnaire*[1]. Ses doctrines le sont moins que sa méthode; le mouvement de son esprit est plus hardi que ses conclusions. Mais cependant celles-ci sont en général dans le sens de la liberté de penser, et si nous les résumons encore une fois dans leur ensemble, on reconnaîtra peut-être, mieux que dans nos analyses spéciales, combien sous les rapports de la religion et de la philosophie, elles concordent avec les idées modernes.

Toute connaissance humaine est originaire des sens. La sensation donne naissance à l'idée ou conception. Dans la sensation, la sensibilité connaît par l'intermédiaire d'un organe. Dans la conception, l'intelligence connaît la nature de la chose perçue dans la sensation, ou représentée par l'imagination.

Mais l'intelligence n'a besoin ni de l'organe, ni même de la réalité sensible pour concevoir, car elle conçoit ce qui n'est pas sensible, le général, l'abstrait, l'invisible, l'impossible. Son mode d'action est le jugement; comme régulatrice de son action et d'elle-même, elle est la raison. Comme essence ou chose, elle est l'esprit.

[1] Cousin, Ouvrages inéd. d'Abélard, *Introd.*, p. v.

L'esprit est dans l'âme ou plutôt il est l'âme en tant qu'intellective, rationnelle, pensante. L'âme est aussi végétative, sensitive, *animatrice;* c'est-à-dire qu'elle est nécessaire à la vie animale et à la vie organique. C'est elle qui souffre et qui jouit, qui veut et qui pèche, comme c'est elle qui perçoit et qui pense. Ce sont là en elle des fonctions plus encore que des parties. Il n'y a qu'une âme, substance simple, unité sans parties; elle est spirituelle.

C'est surtout comme spirituelle qu'elle est intelligence pure, c'est-à-dire libre des sens et de l'imagination, et par là analogue ou semblable à l'esprit divin; car Dieu n'a ni sens ni imagination. Son intelligence atteint tout directement, et contient tout simultanément. Par la méditation, par la contemplation, l'esprit de l'homme s'élève et s'assimile en quelque sorte à l'esprit de Dieu.

Comme intelligence agissant sous la forme du jugement, l'âme discerne et décide. Elle décide de l'action, elle discerne le bien et le mal. Elle est la volonté inséparable de la raison. La volonté est le choix de la raison. Le libre arbitre est le jugement libre.

L'homme ainsi fait a la *perceptibilité de la discipline;* il est capable de la science. Toute science dépend d'une science supérieure, théorétique, qui la juge et qui remonte aux causes, qui est du ressort de la raison et non de l'expérience; c'est la philosophie. La philosophie, comme directrice de la science, comme guidant sa marche et déterminant ses formes, est un art, ou la dialectique; car la dialectique est l'art de la raison. La science des choses telles qu'elles

sont, est la physique. La science de la nature des choses telle que nous la concevons, est la philosophie, qui se résout dans la dialectique ; car en traitant des conditions et des règles de la raison, la dialectique traite de la substance, de la cause, de la matière et de la forme, du sujet et du mode, du tout et des parties, du genre et des espèces, c'est-à-dire qu'elle enseigne tout ce qui est abstrait et général dans les choses, et qui dans l'ordre réel est constitué en individus.

Ce qui existe réellement, physiquement, ce qui constitue l'individu ou l'être, c'est en général la matière et la forme. Il n'y a point de substance qui ne soit essence, et toute essence ou être est composée de matière et de forme ; sa matière est ce dont elle est, sa forme est ce qui la fait ce qu'elle est. Ainsi la forme constitutive est essentielle. Elle est générique, lorsqu'elle transforme la catégorie en genre ; spécifique, lorsqu'elle fait du genre une espèce ; individuelle, lorsqu'elle distingue un individu de l'espèce. La forme est l'élément créateur, le moyen actuel de la création de l'être, ce qui le fait passer de la puissance à l'acte. Elle vient de Dieu.

Mais les essences ne sont pas en elles-mêmes et par elles-mêmes générales et spéciales. Elles ne sont pas des choses qui soient dans les choses, qui existent indépendamment des individus. A ce titre, comme générales ou spéciales, elles ne sont que des universaux, c'est-à-dire des conceptions universelles, ou des noms significatifs de la conception de ce qu'il y a de plus ou moins universel dans les choses. Les abstractions ne sont pas des réalités.

La proposition, la division, la définition se calquent sur ces distinctions : elles les reproduisent dans le langage; et c'est ainsi que la logique ou dialectique donne, dans l'interprétation et l'analyse, ou dans la science des mots et de l'oraison, une science de la nature des choses.

Un seul être, Dieu, déroge par sa nature aux règles de cette science. Il est substance et il n'a pas de mode; car le mode est une division du sujet, et Dieu étant simple, il est indivisible. Il est forme, et il n'a pas de forme, car la forme aussi est un des composants de l'être, et Dieu n'est pas composé; mais il est forme comme étant une essence déterminée. Il est sujet et il n'a pas d'accident, car l'accident est relatif et changeant, et Dieu est absolu et immuable. Il est individu en ce sens qu'il est unique et singulier, et universel en ce sens qu'il est infini.

Ces notions philosophiques sur Dieu constituent une croyance philosophique en Dieu. S'il existe une autre foi en Dieu, elle ne saurait être contraire à celle-là; en d'autres termes, la religion ne saurait être contraire à la philosophie; car la vérité n'est pas contraire à la vérité. Il y a une foi de la raison. Toute croyance aux choses invisibles sur des preuves invisibles est de la foi. Or, l'adhésion de la raison ou par la raison est dans ce cas, un argument n'étant pas une chose sensible. Elle est donc aussi une foi, la foi philosophique. Il faut comprendre ce qu'on croit, et assurément aussi ce qu'on enseigne et ce qu'on apprend. On croit parce qu'on est convaincu, et la conviction s'opère par l'intelligence.

La philosophie a pu, en conséquence, s'élever aux mêmes idées, aux mêmes vérités que la religion. *Elle a connu Dieu*[1]. La raison, l'intelligence sont communes à la religion et à la philosophie. Si la raison et l'intelligence sont nécessaires à la foi pour la produire, la légitimer et l'affermir; là où elles existaient sans la foi, elles ont dû produire par elles-mêmes au moins tout ce qu'elles ajoutent à la foi. En d'autres termes, Dieu s'est révélé à toute intelligence. Ainsi les philosophes avant l'incarnation ont connu les vérités fondamentales de la morale et de la religion. Ils ont compris les principes des mystères, pressenti les mystères eux-mêmes, pratiqué les vertus chrétiennes. La foi n'est donc qu'une réformation de la loi naturelle, et il faut croire au salut de ceux qui avaient observé cette loi avec discernement et avec amour. La vie de Socrate est celle d'un martyr[2].

Il suit qu'il faut employer la raison contre les infidèles et les hérétiques, et donner, quoique avec précaution, à la religion, les formes de la science; car d'abord le raisonnement vaut mieux que la force contre l'erreur. Puis, la vérité n'est acceptable, dans les temps de discussion, qu'avec les formes rationnelles, et l'on ne peut convaincre, sur les points où l'on est en dissidence, qu'à l'aide des points sur lesquels on s'accorde.

Toutefois, comme l'esprit des créatures est inégal à la conception et à l'expression de l'incréé, de même que les philosophes ont enveloppé leur pensée et cherché des équivalents et des images pour rendre

[1] Rom. I, 19, 21.
[2] Et le martyr Socrate.... — VOLTAIRE.

les vérités religieuses, les vérités chrétiennes ne peuvent être exposées qu'indirectement, et sous le voile des analogies. On ne doit tendre, quand on les exprime, qu'au plus vraisemblable; il faut renoncer à une propriété rigoureuse. La théologie rationnelle ne fait qu'approcher de la vérité. Elle en donne une ombre.

On a vu que toutes les fois qu'il s'agit de Dieu, les règles et les expressions de la science sont défectueuses par quelque endroit. Il y a dans l'Être unique un mystère nécessaire. Dieu est un; son unité ne peut se comparer avec nulle autre. Ce qu'il y a de plus simple au monde est encore corporel, c'est-à-dire composé, en comparaison de lui. Il ne peut donc y avoir en lui de diversité que par l'opération et non par l'essence; c'est ce qu'on peut appeler une diversité de propriétés.

Les propriétés fondamentales de la Divinité sont la puissance, la sagesse, la bonté. Mais tous ces attributs sont coéternels à Dieu, égaux les uns aux autres, indivisibles dans leur action. Toute œuvre divine est l'œuvre de la puissance, de la sagesse et de la bonté.

Dieu est le souverain bien, le bien suprême, la plénitude ou la perfection du bien. Il ne fait donc que le bien; il ne peut faire que le bien, parce que telle est sa nature. Mais il ne fait que le bien, parce qu'il ne veut que le bien, et il ne peut faire que le bien, parce qu'il ne peut vouloir que le bien. Sa puissance répond donc à sa volonté. Sa puissance en elle-même est illimitée; mais sa volonté est l'instrument d'une intelligence parfaite et d'une bonté

infinie. Il ne peut pas tout, mais il peut, par lui seul, tout ce qu'il veut. L'acte de sa toute-puissance est donc réglé nécessairement par sa volonté, par sa sagesse, par sa bonté. Il n'y a de supérieur à sa puissance que lui-même.

Néanmoins il est libre. Car il ne veut le bien que parce que sa suprême intelligence connaît que le bien est le bien. La liberté consiste à faire ce qui plaît; mais parce que ce qui plaît dépend de notre nature, nous ne cessons pas d'être libres en cela. Parce que la nature de Dieu est d'aimer le bien, Dieu ne cesse pas de le vouloir librement. Puisqu'il ne veut et ne fait que le bien, il fait tout bien, et tout ce qu'il fait est bien : tout est bien. Si tout est bien, le mal même a un bon but; tout a une raison.

Toutes ces vérités accessibles à la raison n'ont jamais été manifestées d'une manière aussi complète, aussi saisissante, aussi pratique que par les faits miraculeux et dans les livres sacrés du christianisme. Il est donc la vraie religion dans sa plénitude. Il est la révélation de Dieu et de tous ses attributs, par la médiation de Dieu même.

Par l'incarnation, par l'Évangile, l'exemple a été donné et le témoignage a été rendu; les vérités sont devenues aussi claires que la lumière, les vertus plus parfaites, plus nécessaires, plus faciles. Car l'amour a été excité par la grâce. C'est en effet la plus grande grâce de Dieu que la rédemption. Elle a délivré l'homme de l'empire du mal, en éclairant son esprit, en touchant son cœur. D'une loi de crainte, la religion est ainsi devenue une loi d'amour.

L'amour est donc le principe de la piété comme de la vertu. Dieu doit être aimé parce qu'il est le bien même. L'amour est dû à sa bonté. La volonté de lui plaire fait tout le mérite de nos actions à ses yeux. Le péché n'est que le mépris de Dieu. Il suit que le bien et le mal ne résident que dans l'intention. Pour bien faire, il faut avoir l'intention du bien; pour mériter le salut, il faut vouloir le bien, par amour pour Dieu même. Le mal commis sans volonté ou sans connaissance qu'il est mal, cesse d'être le mal. Le bien accompli sans amour est le bien, mais il est sans mérite aux regards de Dieu. Dieu juge les cœurs et non les actions.

Arrêtons-nous ici. Ces pensées ainsi généralisées n'ont pas assurément l'air des formules d'une sagesse gothique. Si elles ne sont toutes vraies, elles offrent toutes le caractère libre et philosophique d'une foi qui ne veut relever que de la raison. A les contempler dans leur lumineux ensemble, ne vous semble-t-il pas voir dès lors blanchir à l'horizon les premiers feux de l'astre qui doit se lever sur les temps modernes?

Lorsque nous regardons autour de nous, lorsque nous comparons nos mœurs, nos coutumes, nos lois, nos gouvernements, à ce que nous savons du passé, il nous semble que tout est nouveau, et que l'on n'a jamais pensé ce que nous pensons. L'homme, à nous en croire, a changé d'esprit, et la vérité est une découverte de ces derniers jours. Portons-nous au contraire une attention plus pénétrante dans l'examen d'une époque ancienne mais curieuse,

dans l'étude d'un grand esprit d'un autre siècle? tout vieillit autour de nous, nous croyons nous reconnaître dans nos pères, et toute différence semble s'anéantir entre le passé et le présent. L'esprit humain n'a plus fait un seul pas, et la raison n'a rien trouvé. Depuis l'origine des choses, le soleil s'est levé et couché sans cesse, mais c'est le même soleil, et le monde est tour à tour assombri des mêmes nuages, éclairé des mêmes rayons.

Ces jugements contradictoires et alternatifs sont trop naturels pour être tout à fait trompeurs, et il faut qu'il y ait, avec le temps, dans le monde moral, plus et moins de changement qu'on ne le suppose. Non, les hommes du passé ne sont pas ce que nous sommes, mais ils sont ce que nous aurions été. Le monde est uniforme et divers, et le temps développe tout, s'il ne crée rien. L'histoire de l'humanité ne se pourrait comprendre, si l'humanité n'était la même, et n'aurait rien à nous apprendre, si l'humanité ne changeait pas.

Mais il y a des temps où l'on est plus frappé des différences que des ressemblances. Ainsi, dans le demi-siècle qui vient de s'écouler, c'est aux premières que l'attention semble surtout s'être attachée. On n'a cessé de remarquer tout ce que le passé offrait de singulier, peut-être dans l'espoir de faire autrement et mieux que lui. C'est le propre des époques de grandes tentatives, soit en politique, soit en philosophie.

Je ne serais pas étonné qu'après avoir relevé jusqu'à l'exagération les différences des époques, nous ne fussions maintenant enclins à en apercevoir

exclusivement les ressemblances. L'expérience engendre l'impartialité, et les esprits qu'elle calme, et que, dit-on, elle désabuse, sont portés à conclure qu'en définitive tout se ressemble, et qu'il y a sur la terre moins à faire qu'on n'avait dit. On termine avec des souvenirs ce qu'on a commencé avec des idées, et parce qu'on a rencontré dans l'homme quelque chose de réfractaire qui ne se plie pas à tous les caprices des théories, on veut que tout soit vanité, idées, espérances, théories, et, par conséquent, efforts et dévouements. Tout est vanité, il y a longtemps que telle est la conclusion de la sagesse, qui ne trouve *rien de nouveau sous le soleil.*

On dit que la politique s'applaudira de ce retour à la tradition ; mais nous ne parlons que de philosophie. Dans l'histoire de l'esprit humain, toutes les fois qu'on creuse un peu profondément, on trouve, pour ainsi parler, un sol identique ; c'est un terrain de première formation qui a porté toutes les révolutions superficielles. Il en doit être ainsi. La philosophie recherche des vérités qui ne sont d'aucune époque, et elle les cherche dans l'esprit humain, le même aujourd'hui qu'au moment suprême où l'esprit infini le souffla sur la face de l'être qu'il se donna pour spectateur et pour témoin. Cette double identité, la vérité éternelle transpirant dans une intelligence dont l'essence ne varie pas, est le fond même de la philosophie : c'est ce qui fait la valeur incomparable de cette science. Mais si la vérité ne change point, il n'en est pas de même de la connaissance de la vérité. On en sait plus ou moins, et l'esprit humain, multiple en facultés comme en idées,

se développe, se dirige, s'enrichit diversement en des temps divers. Il est bon, il est nécessaire de s'appuyer sur ce qui ne change pas, de savoir au moins qu'il y a de l'immutable; mais l'intérêt de l'étude, le charme de la science, c'est le mouvement; une science surhumaine seule resterait immobile. Le mot de science lui-même suppose une distinction entre ce qui connaît et ce qui est connu, et la conscience de notre nature intellectuelle fait foi d'un effort constant d'égaler la connaissance à l'inconnu. Ainsi de ce que l'éternel est dans l'objet de la science, il ne suit pas que la science soit uniforme, immobile, qu'elle ait la stabilité fondamentale de son objet. Elle cesserait aussitôt de s'en distinguer, elle s'y joindrait dans une unité d'essence, et le système de l'identité universelle serait réalisé. C'est le monde réel, le monde de l'homme, que celui qui allie l'éternel et le mobile, que celui où tout s'attire au lieu de se confondre, où règne la relation et non l'identité, où l'unité n'est qu'harmonie. Résignons-nous donc à croire les choses comme nous les voyons, ayons l'orgueil de nous fier aux apparences. Sachons la vérité éternelle, croyons la science mobile. Concevons la stabilité des essences, de l'essence de l'esprit humain, par exemple, mais admettons qu'il a une histoire comme il le semble, c'est-à-dire que le temps existe pour lui. Les illusions nécessaires ne sont pas des illusions, mais des lois de la nature des choses, et la pensée coïncide avec ce qui est. S'il n'en était pas ainsi, elle n'aurait ni mystères, ni lacunes; si elle se trompait elle-même, elle serait contente d'elle-même. Il n'y aurait point de doute, s'il

n'y avait qu'ignorance, et c'est parce qu'on sait de la vérité, qu'on s'aperçoit qu'on ne sait pas la vérité tout entière.

C'est à la lueur de cette foi philosophique qu'il faut considérer l'histoire de la philosophie, et dans cette histoire, ses héros, ses triomphateurs, ses vaincus, ses martyrs. Tous ils sont de même famille. La diversité des doctrines et des langages couvre un fonds d'idées communes. La variété des esprits se produit dans celle des points de vue et des méthodes; mais ces esprits consacrés à une même science, tendent au même but, et marchent à pas inégaux, sous des dehors différents, dans une seule et large voie. Arrivez jusqu'au cœur de leurs systèmes, vous vous sentirez comme en pays de connaissance. Au fond de la science de toute époque, vous retrouverez la science contemporaine, mais des esprits divers pénètrent plus ou moins profondément dans des questions identiques; et de même que dans les mathématiques il y a des questions qu'on peut également aborder et représenter ou résoudre par des nombres, par des lignes, par des notations algébriques ou infinitésimales, les mêmes problèmes philosophiques ne sont pas toujours posés, exprimés, traités dans un même langage, et ces changements ne sont indifférents ni à la clarté, ni même à la vérité des solutions. Dans quel ordre ces changements se succèdent-ils? suivant quelles lois se règlent la marche de la science et la transformation des méthodes? c'est en cherchant cela qu'on porte de la philosophie dans l'histoire de la philosophie.

L'ouvrage qu'on vient de lire doit servir quelque

peu à qui voudra considérer l'origine d'une grande époque de cette histoire dans un de ses principaux personnages. C'est au lecteur de faire, dans ce moment, dans ce point du xii[e] siècle, la part du variable et de l'invariable, et de renouer le fil de la causalité entre ce qui précède et ce qui suit l'école d'Abélard.

L'hellénisme et le christianisme sont les sources de la philosophie du moyen âge, et l'on peut le dire de toute philosophie dans le monde moderne. Dans Abélard, l'un de ces éléments se borne à quelques traditions isolées et vagues de platonisme et de néoplatonisme et à l'aristotélisme logique, transmis surtout par des commentaires. Le christianisme est surtout pour lui celui de saint Augustin. A ces éléments, il applique un esprit décidément rationaliste, et de plus subtilement dialectique, et compose une doctrine où domine toujours la foi en Dieu et en la raison. Qu'était cette doctrine? on l'a vu peut-être dans ce livre. Qu'en a tiré l'esprit humain? Il me semble qu'on le voit tous les jours autour de nous. Nous sommes les enfants de l'école de Paris.

FIN DU TOME SECOND ET DERNIER.

TABLE.



FIN DE LA TABLE.


3 2044 069 642 510



